目 录

释量论·成量品广释

法称论师　撰著
索达吉堪布 译讲

酿吉钦布奏旦涅咪扬　　大悲摄受具诤浊世刹
宗内门兰钦波盘加达　　尔后发下五百广大愿
巴嘎达盘灿吐谢莫到　　赞如白莲闻名不退转
顿巴特吉坚拉夏擦漏　　恭敬顶礼本师大悲尊

玛威桑给钦绕酿拉夏　　心显文殊师利智
根德桑布门蓝纳巴央　　勤学普贤行愿义
这吉嘉威春蕾怎亘巴　　持佛佛子事业者
将央拉弥雅拉所瓦得　　祈祷文殊上师足

涅庆日俄再爱香堪色　　自大圣境五台山
将华头吉新拉意拉门　　文殊加持入心间
晋美彭措雅拉所瓦德　　祈祷晋美彭措足
共机多巴颇瓦辛吉洛　　证悟意传求加持

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

第一课

今天（2011 年 8 月 31 日）开始讲法称论师所著的因明七论中的《释量论》。《释量论》共分四品，即自利比量品、成量品、现量品、他利比量品。这次讲第二品——《成量品》。因为，讲整个《释量论》要花很长时间，而且我也没有全部翻译，只翻译了这一品。

在宣说正文之前，我先讲三个相关的问题：

一、重译《成量品》的原因。

可能有人会问：为什么不讲法尊法师翻译的《成量品》颂词，却要重新翻译呢？其原因是，法尊法师翻译的颂词跟麦彭仁波切的注释不好对应，因为当时法尊法师是以僧成大师的解说作为依据翻译的，而麦彭仁波切的解释方法跟格鲁派僧成大师、甲曹杰等的解释方式稍微有所不同，故用麦彭仁波切的《释量论大疏》来解释法尊法师翻译的颂词就有一定困难。

再加上，法尊法师是在 1980 年完成翻译的，所以有些法相名词与我翻译的《量理宝藏论》、《释量论 · 成量品》中的法相名词差别比较大，因为这两部论中的法相名词参考了《藏汉大辞典》。而法尊法师翻译完毕时，这部由杨化群等著名大师编辑的辞典还没有出版，故里面的法相名词跟法尊法师所用的法相名词就有一些出入。

还有一个原因是，我感觉法尊法师的译本有点难懂。本身《释量论》就特别难懂，再加上法尊法师的

译风比较古，所以不太好理解。以前，印光大师、蕅益大师等高僧大德都喜欢用古文写作，看过《印光法师文钞》、《蕅益大师全集》的人都知道。虽然当时的语言不是古文，但实际上文字却很难懂，可能是比较着重文笔的缘故。

鉴于以上种种原因，我才对《释量论·成量品》作了重新翻译。

二、学习本品的重大意义和正确态度。

翻译完后，学院里面个别道友再三劝请我讲，但在因缘没有成熟时，怎么劝请也不可能成功。前一段时间去香港，有种种因缘促使我讲，再加上自己对本师释迦牟尼佛产生不退转的信心，对佛教产生坚固的定解，其来源大多是建立世尊为量士夫的《成量品》。所以，前几天我说："虽然没有人与非人的劝请，但我的分别念一直劝请自己要讲一遍。"

当然，这之前我的分别念以自问自答的方式也有过斗争："我讲了有没有人听得懂啊？可能很多人都会打瞌睡吧！""即使极少数人打瞌睡、'坐飞机'、'坐火车'，他们也种下了善根。而且，如果这次没有讲，以后不知什么时候才能讲。"以前也有人说："万一您离开世间，万一您跑到别的地方去了……"确实，人身无常，一定要讲。

这次讲《成量品》，就像以前讲《般若摄颂》一样，一个礼拜讲一次，只要心不退转，慢慢就会完成，我想在座的各位都有这个经验。我个人认为，不管是哪一部经论，只要有开端，除了特殊情况以外，都会

圆满。在我的印象当中，这么多年以来，一部法已经开讲了，中间半途而废是没有的。故我相信，没有出现其他特殊情况就会圆满，也希望白方护法神随时随地都要加持、护念。

此次讲《释量论·成量品》，每次讲的内容不一定多，我也没有时间多多准备，也不引用现代各种理论，只着重解释意义。我希望在座的，尤其是自认为比较聪明的，有一定智慧的，一定要去分析。因为，若没有好好利用自己的智慧，很多人的聪明才智很容易变成邪见。如果在这样的量论面前，自己的智慧用得上，或者说有很敏锐、很尖锐的智慧，就可以算是有智慧的人。虽然与密法等高深法要相比，《释量论》并不是特别深邃，但凡夫分别念要去了解，也有一定的困难。所以，大家一定要认真学习！

通过学习因明，对知识分子来讲，能起到摧毁傲慢的作用。因为，以前自己认为这也不合理，那也不合理，但在学习因明后，却深深觉得：原来自己并不是最有智慧的人，因为对很多推理都糊里糊涂。

另外，听《释量论·成量品》，一定要有因明的基础，否则很难通达里面的个别内容。比如，我经常讲一些专用名词，如现量、比量、已决识、伺察意等。如果这些不明白，（在讲《量理宝藏论》时，基本上每个名词都给大家解说过。）就像在学世间学问时，不懂里面的专用名词一样，只能望文生义，理解起来是很困难的。不管怎么样，这是对佛陀生起欢喜心和信心的因，听闻有很大的功德。如果实在听不懂，在我讲课时，也可多多念诵超越轮回的心咒——观音心

咒。

以前，麦彭仁波切给穌沙格西的辩论书中说：如果你对辩论的甚深道理实在听不懂，就多多念诵超越轮回的心咒。意思是，如果你在辩论中，自己的智慧实在没办法用，对更甚深的闻思修行的意义一点都听不懂，经常糊里糊涂，那就悄悄地念观音心咒。故在座的道友，若实在听不懂，听了半个小时一句话都不明白，那就不要出声地默默念诵。六种念诵当中，有一种连嘴唇都不能动，可以这种方式念诵超越轮回的心咒。因为实在听不懂，只有这样了。

但我想，只要大家认真去看应该没有问题。1987年，上师率众去五台山回来后，开讲《文殊大圆满》和《释量论大疏》，并亲自主持讲考因明，学院里面有很多法师参加。在我的印象里，我每次去上课时，所有词、义、科判，都在心里非常清楚地浮现，虽然我只轮到讲考两次。否则，在上师面前讲考是非常困难的。

记得上师讲《释量论大疏》，从头到尾花了五个月左右的时间，当时上师每天下午两点钟上课。虽然过了二十多年，但现在有些颂词和科判，印象是非常深刻的。比如：这一点特别难；这个颂词要注意；这个颂词的内容，在甲曹杰的注疏里面比较清楚，在麦彭仁波切的注释当中比较深刻……

因此，真正想对本师释迦牟尼佛生起理性的信心和智慧的人，一定要用出自己最高的智慧。我们对世间一些乱七八糟的东西，经常有一些分别念，不断去探索、研究，那现在对自己的本师释迦牟尼佛，就应

该生起不可退转、不可摧毁的信心。生起这种信心有两种途径，一要学习大慈大悲的佛陀救度众生的发心与行为，二要通过理论观察真正知道佛陀是量士夫。当然，后者也是本次学习的目的。

此次宣讲，无论是通过网络、光盘还是现场听受，可能很多老菩萨，刚刚皈依的人，不一定听得懂，只能种下善根。而有些人与此法有前世的缘分，再加上自己有特别好的智慧、善根，我想部分内容应该会明白。因此，此次共同学习也很有必要！

这次学习没有什么要求，你们也不要有特别大的压力。我昨天一说，明天讲《释量论·成量品》，还必须讲考，大多数人都特别失望，好像明天就要判死刑了一样。其实，也不用那么害怕！

三、简略介绍因明的历史渊源。

大家都知道，因明的创始者是世亲论师四大弟子之一的陈那论师。在对世尊生起极大的恭敬心和欢喜心后，他意识到以理证的方式对佛陀生起信心很重要，于是准备造一部论典，并在石板上（或说土粉里）写下这样一个偈颂："敬礼定量欲利生，大师善逝救护者，为成量故从自论，集诸散说汇为一。"然后就到城市里面化缘去了。

回来时，一位外道婆罗门已经把它擦掉了。然后他又第二次写，写完了以后又去化缘，但又被这位外道婆罗门擦掉。最后他申明：如果是嬉戏，或者开玩笑，最好不要擦，我有一定的意义；如果你觉得不合理，希望现身辩论。后来这位婆罗门就出现了，于是

他们开始用理论来进行辩论。婆罗门屡辩屡败后，显示神变烧毁陈那论师的资具，逃之夭夭。

当时陈那论师生起厌离心，他想：连一个众生都度不了，那么多众生就更不用说了。于是他把写偈子的石板扔到空中，想等它落下时，就舍弃身体趣入涅槃。但等了半天，这个扔到空中的石板始终没有掉下来。抬头一看，文殊菩萨抓住石板安坐在空中。他抱怨说：您为什么不早显现？我现在对轮回生起厌离心，连一个众生都度化不了，更何况说度化无量无边的众生；再说我准备用这部论典来利益众生，看来这部论典也利益不了众生。文殊菩萨告诉他：你要利益众生，只要写出来，它就会变成世间的眼目，而且我也会生生世世观照、保护你。从此之后，他有任何问题，只要一忆念，文殊菩萨就会现前。后来他就造了《集量论》。

对世尊成立为量士夫来讲，这个偈颂的前两句“敬礼定量欲利生，大师善逝救护者”非常重要！若要对其详细解说，可能需要以后面整个论体来进行论证。简而言之，陈那论师顶礼的真正成为正量或定量的士夫佛陀，具有因圆满和果圆满。所谓因圆满，即“欲利生”和“大师”。“欲利生”是意乐圆满，指佛陀于无量劫前发大悲菩提心利益无量无边众生；“大师”是加行圆满，指佛陀行持六度万行。所谓果圆满，即“善逝”和“救护者”。“善逝”是自利圆满，指佛陀具有断除一切障碍、圆满一切证悟的断证功德。“救护者”是利他圆满，指佛陀以种种佛法甘露饶益无量无边众生，将众生从轮回大海中救度出来，引入涅槃

城。总之，陈那论师以两种圆满建立佛尊是量士夫。

当时他也说：为了成立佛陀是量士夫，我从自己所著的《理门论》等论典中，将零散的理论全部汇集起来，造了这部《集量论》。因此，后学者要真正对佛陀生起信心，一定要学《集量论》。其实，陈那论师有 108 个论著，但后来真正被世人留下来的并不是很多。

后来法称论师看到《集量论》，就生起了极大的信心。当他打听到陈那论师的主要弟子是自在军论师后，就在自在军论师前听闻《集量论》。第一次听的时候，就跟自在军论师差不多；第二次听时，就已经超越了自在军论师；后来完全通达了陈那论师的究竟密意。尔后就造了《释量论》等因明论典。

陈那论师和法称论师，都包括在印度二胜六庄严中，陈那论师是量论的创始者，法称论师是量论的弘扬者。在二胜六庄严期间，印度佛教是最辉煌、最灿烂的时期。当时外道虽然非常兴盛，但以那烂陀寺为主的很多寺院的班智达都能通过正理辩伏外道。所以，在整个历史上，要通过辩论来了解佛法，还是需要学习这样的量论或因明论。在这个时代，人们都看重金钱，真正与佛教辩论的人并不是很多。万一有，若佛教徒对佛陀成立为正量的理论都没有，那就非常可惜！

藏传佛教中，在萨迦班智达期间，印度的因明，尤其世尊成立为量士夫的理论非常兴盛。后来宗喀巴大师看到《释量论·成量品》，就泪流满面，对世尊生起了不可思议的信心。他说：虽然藏地雪域有这么

好的论典，但现在很多人对世尊成为量士夫的真理了解得并不多。于是进行广弘。麦彭仁波切及其弟子也特别重视因明，上师如意宝在讲因明时经常说：因明的核心就是《成量品》，如果《成量品》懂了，就会知道既然佛法是佛陀说的，那就绝对是正确的。当然，这是通过理证来论证的，并不是说，因为佛陀是我的导师，所以他是正确的。

现在末法时代，人们的分别念特别多，尤其是一些所谓的大学生、研究生、博士生，经常生起各种各样的邪知邪见，此时就需要以这种理论来摧毁。当然，在听闻过程中，有些道理不一定非常懂。因为在印度，法称论师将《释量论》造完后，很多寺院都去学习，但谁都看不懂、听不懂。很多人纷纷说：这是一部邪论，不知里面到底说了什么。听说有些人还按印度的传统，把这部论当作不合格论，拴在狗尾巴上。

不过法称论师早就在《释量论》后面的颂词当中，以很悲哀的语气说过："如众河流归大海，吾论隐没于自身。"意思是，就像所有河流都归于大海一样，虽然我以论典的方式宣说了这样的理论、智慧，但谁都不能懂得，最终只有融入自己。当然，后来的智者们也完全懂得了它的意义！

下面正式宣讲《释量论·成量品》的正文。

《成量品》主要讲三个方面的内容：一、宣说佛为量士夫；二、广说彼为量能立；三、如是宣说之必要。

甲一（宣说佛为量士夫[1]）分二：宣说量之总法相；是故说佛为正量。

乙一（宣说量之总法相）分三：宣说正量之法相；其中否定成立理；遣除于此之辩诤。

丙一、宣说正量之法相：

说世尊是量士夫，首先要明白量的法相。所谓量，以世间语言来讲，就是正确的意思，也叫真理，法称论师则云：

量即无欺识。

所谓量，就是无有欺惑的心识，简而言之，即无欺之识。

当然，量也有在外境上不欺惑的法。但是，外境上的法要不欺惑，也需要以识来判断。如果识没有进行判断，就不会知道到底是欺惑还是不欺惑。比如，我的眼睛看见了外面蓝色的东西，产生了一个蓝色的识，这种蓝识所决定的外境，具有蓝色方面的不欺惑。所以，所谓的量最终还是归于识。

对这里所谓的量，如果有些人刚开始学不太懂，就叫正量，（其实，量子力学里面的量，与此也有接近之处，但完全不一样。）可理解为正确的心识。当然，除了识的正确以外，还有很多是正确的，比如火的热性，柱子刹那刹那无常，水不断向下流淌等。在自然界有很多规律都是正确的，但全部是用识来决定的。故大家要知道，真正的真理是用识来决定的，最后都归于识。我们可以看看，世间上任何一个正确的东西，没有以识来决定的有没有？没有。所以，这里

[1] 即佛陀具备量的法相，永远不欺惑众生，堪为众生的依怙。

量的法相确定为无欺之识，即根本不会欺惑或欺骗的识叫量。

后面说世尊为量士夫，就是因为世尊具足无欺识这一量的法相，永远不欺惑众生。而且，如果世尊成立为量，那他所说的话就不会欺惑我们。比如世尊说因果不虚，这个因果不虚的道理就不会欺惑我们；说人有前世后世，这也不会有欺惑。为什么呢？因为世尊是量士夫。拿世间的比喻来讲，我是一个大家非常信任的真正的好人，那我所说的话大家百分之百都会信任。

因此，在这里有一个非常关键的问题，就是我们要知道什么是量，这非常重要！而且，因明学也叫量学，即有关量的学问。故五部大论[2]里面，所谓因明论就是量的论典，因为量就是因明的意思。

丙二、其中否定成立理[3、4]：

起功用不欺。名起亦如是，
显示所欲故；说者能为境，
何义心中明，彼名乃量性。

下面通过辩论来否定一些不合理的说法。

有些人问：你们说量的法相或定义是无欺的识，所谓的无欺指的是在心前显现吗？即对有境心识来讲，是不是只要有境相显现就算无欺呢？如果境相存在就成立为无欺，那这是说不过去的。因为，在眼睛

---

[2] 五部大论：即戒律、俱舍、因明、中观、现观。

[3] 其中宣说，以非有否定、别有否定、非可能否定三种否定，远离不遍、过遍、相违三种法相的过失，而成立"量即无欺识"这个量的法相是正确无误的道理。

[4] 要了知此科判的内容，可参阅《因明论集》第295页。

面前的二月显现，这是无分别识的错乱；把花色的绳子看作毒蛇，这是分别识的颠倒现象……这样量和非量根本无法安立，因为颠倒识也成为量了。如果单单执著为获得对境才算无欺，则现量[5]和比量[6]都成了取境而未获得、获得而未取境[7]的结局，即现比二量都不成其为量了，因为境与有境[8]都是刹那无常的缘故。这样的话，所谓量的法相就无法建立。

驳：并非心前显现的全部成为无欺，一定要起功用。而且，分成刹那来观察也没有必要。因为，不欺惑有三个方面：一是作者不欺，二是对境不欺，三是方式不欺。所谓作者不欺，指现量和比量这两种识不欺惑；所谓对境无欺，指自相的对境无有欺惑，最后真正得到能起功用的自相；所谓方式无欺，指心识决定为有就必定无欺存在，决定为无也决定不存在。若具足这三种条件，就成为真正的不欺惑。所以，量是无欺之识的法相是可以成立的。

有人又说：如果不欺惑之识是量的法相，那就有不遍的过失，因为依靠名言（包括声音、文字）而起的名起量也能得到对境，但与心识并没有关系。

驳：并没有不遍于名起量的过失。因为，名起量

---

[5] 现量：即感觉，乃尚未加入概念活动，毫无分别思惟、筹度推求等作用，仅以直觉去量知色等外境诸法之自相。如五根之眼见色、耳闻声等是。

[6] 比量：即用已知之因（理由）比证未知之宗（命题），以生决定之正智（正确心识）。

[7] 现量方面，比如：眼识看到远方有水，但还没有得到水，这叫取境而未获得；后来走到水边得到水，但前面眼识所取的水已经灭了，这叫获得而未取境。比量方面，比如：看见屋顶的烟囱冒黑烟，比量推断屋里有火，但此时并未得到火，这叫取境而未获得；后来走进屋子得到火，但已不是前面推断时的火，这叫获得而未取境。

[8] 境与有境：指对境及缘取对境的心识。

可理解为三种：第一种是由声音生起的耳识，第二种是缘声音心里产生“它是柱子”、“它是瓶子”等分别念，第三种是与心识没有关系的名（文字）声（声音）之相。

如果指的是第一种——五种根识当中的耳识，那它就包括在现量当中，因为五种根识都是现量，都属于心识，因此没有不遍的过失。

如果是第二种，也可以包括在比量当中。颂云：“名起亦如是（名起量亦不欺惑），显示所欲故。”因为，缘声音生起的分别心，显示了说者想要表达的意义。比如，我口里说“瓶子”，作为说者来讲，这是他所表达的内涵，作为听者来讲，听到这个声音之后，心里自然而然会产生瓶子的总相概念，故这个总相就是一种比量。它是什么比量呢？因果关系的比量。因为，这种概念（所谓的名起量）是依靠声音产生的。

那它怎么会是比量呢？颂云：“说者能为境（说者以语言能够表达欲说之境义），何义心中明，彼名乃量性。”意思是，说者说“柱子”的时候，语言表达的就是自相[9]的柱子，即自相的柱子是说者的对境，作为听者来讲，心面前就明现这个语言的意义，故对于听者心前显现的意义来讲，彼名言即语言就是正量（以是成立彼之三相故，即因三相具足是正因）。也就是说，依靠说者的声音，听者生起了真正了解说者心意的概念，这种分别念的显现归根结底还是心，故属于比量当中。包括心识前显现的闪电、图案、共相

9 所谓自相，即现量之缘取对境有实法，分为心识自相与物质自相两种。

等，虽然没有获得外境，但从显现的侧面来讲，也可归为无欺的识。

可能有人会讲：如果是这样，那梦中的迷乱显现和二月也会成为正量。

驳[10]：不管是二月还是梦境，从显现的侧面来讲，就是自己的心识（学《量理宝藏论》第一品时讲过），因为除了心识以外，并没有二月，也没有梦中的对境，所以可以成立为正量。当然，心外的自相在名言中一点都不成立，从这个层面来讲，就是非量。而从显现上讲，显现归根结底属于心，故这种显现的自相分就可以称为量，而且没有任何过失(自证[11]成立之故)。

如果是第三种，认为是语言文字的自相，那这并不是正量。颂云：

非具境性因。

对方认为：这样的名起量能证知对境，诸如通过圣教（指佛陀的经教）了达隐蔽事，故单单的名称、单单的名言也是正量。比如佛陀说："众生之诸业，百劫不毁灭，因缘聚合时，其果定成熟。"依靠这个偈颂，就会知道因果不虚的道理。但它既不是现量也不是比量，只是圣教量。所以，不是心识的语言文字也是正量。

驳："非具境性因"，即单单的名称根本不是量，因为它根本不具足了解对境真相或真理的理由。比如

---

[10] 要理解此段内容，可参阅《因明论集》第 160 页和第 334～335 页。

[11] 自证：自即自体，证即证知，指自体上证知见分之作用，或者说自体能证知自己之认识活动（见分缘相分之作用）。

你们引用的佛陀的四句话，它根本没有了解真理的理由。为什么呢？因为这些名言跟因果不虚的真理之间没有彼彼所生的关系，也就是说，并非有了这样的名言，就必定会产生这个真理；而且，它们之间同体的关系也没有，即这四句话与因果不虚的真理没有不可分割的关系。如果不需要心识，依靠这个偈颂自然而然就会懂得这个道理，但并没有这样的情况。因此，这种名起量并不能成为真实的量。

有些人问：佛陀的言教也是量，依靠它能推测最隐蔽的法，但它既不是比量也不是现量，那它是什么量呢？

答：我们将佛陀的言教称为第三量——圣教量，但它也需要心识的配合，如果现量和比量的心识都不存在，即使佛陀所讲的真理完全是无欺的，任何人也没办法证实它，因为需要以三观察[12]清净的圣言来比量[13]之故。所以，只有将佛陀的真实语言，跟我们的相续结合起来，才能知道是无欺的。《释量论》当中还讲，圣教量和比量的根本是现量，这在因明当中是非常关键的。如果与现量的心识没有任何关系，那就找不到任何一个正确的东西。

这不仅是因明的说法，我觉得任何科学家都不得不承许。因为任何科学的发明或发现，都与心识有一定的关系，如果心识没有来抉择，真理就无法显现，

---

[12] 即用现量、比量、圣教量来观察。以现量观察没有任何不符合事实之处，以比量观察没有任何不成、不定、相违的过失，以圣教量观察没有前后、直接、间接相违，没有任何损害众生之处，完全是利益众生的方便。

[13] 依靠这样的佛语作正确推理，这个比量对所量来说就没有欺惑，即所推出的结论完全符合事实。

所以真理与发现者的心识有不可分割的关系。这一点，学因明的人一定要懂得。否则，《释量论》的核心道理就没有明白。因此，所谓的圣教量跟我们的心识是有关系的。

有些人还说：我怀疑在紫青山沟（四川色达喇荣五明佛学院右面的山沟）里面有水，去取的话也能得到，诸如此类的都是量。

驳：这种想法是不对的。虽然有时通过怀疑也能得到，但并非永远都是这样。而所谓的量，永远都是如此，不会有时候对，有时候不对。就像世间人，有时说实话，有时说假话，那是不是量士夫呢？不是。在世间当中，农民种地收割庄稼，也是偶尔得到、偶尔得不到，他们犹豫不决的心也不叫量。而成为量士夫的世尊完全不是这样。所以在名言中，只要是正量，时时刻刻都不会欺惑。

另外，有些人说：若无欺之识是量的法相，那就有过遍的过失，因为已决识[14]也不欺惑外境。但大家都知道，已决识是非量，不是正量。

颂云：

取已所取故，世俗不承许。

作者反驳说：这根本不叫量。因为，已决识是在第一刹那断定对境后，第二刹那、第三刹那……再去缘取已经缘取的对境之故。所以，在这个场合中，世俗识或定解或已决识不被承许为正量。因为，前面的

[14] 已决识：先前已经了解的作用尚未失去，而与反方面的增益相违来取境，即不失先前取境的定解而取已取之对境之识。

正量早就已将无欺之事做完了，已决识只是依靠它的力量了知而已。

故大家要了知，虽然已决识是心识，在寻找时对境也不欺惑而存在：比如第一刹那认为对境是蓝色，过三四个刹那再去认识，还是原来认识的对境；但它并不是正量，因为并不是依靠自力来了知的。如果是第一刹那的识，就是无欺的识。如果是第二刹那的识，它的对境早就认识完了，只不过依靠前面量的力量后来了知罢了。因此，已决识不是量，量的法相也没有过遍的过失。

当然表面上看来，这些辩论与世尊成立为量士夫，不一定有直接的关系，但我们要知道什么是量的时候，一定要离开不容有、不遍、过遍三种过失。如果我们知道量是正确的心识，就能在现量和比量的范围中，建立世尊为量士夫。（在讲因明时，暂时不用讲世尊的如所有智和尽所有智。）其实，世尊成立为量士夫非常容易，无论是科学家等高级知识分子，还是普通世间人，在他们面前，我们完全能成立释迦牟尼佛为量士夫。现在我们正在通过正理的途径成立佛陀是正量，这对很多人来讲，尤其现在社会当中，是特别重要的！不过以前没有学过因明的人，稍微有一点陌生。但看大家的表情还很不错，听得津津有味。

学习参考资料

一、佛教常识：

1.因明七论：古印度因明家法称发扬陈那所著《集量论》的七部注释，即《释量论》、《定量论》、《理滴论》、《因滴论》、《关系论》、《悟他论》及《诤理论》。前三论释因明之本体，后四论释因明之组成部分，故有三本四支之称。

2.《理门论》:《因明正理门论》之略名，陈那造，唐玄奘于贞观二十三年(649)在弘福寺译出。

3.二胜六庄严：二胜，即弘扬戒律的功德光和释迦光；六庄严，即弘扬中观的龙树菩萨和圣天论师，弘扬因明的陈那论师和法称论师，弘扬唯识的无著菩萨和世亲论师。

4.释迦牟尼佛：印度迦毗罗城主净饭王之子，母曰摩耶，名呼悉多太子。诞生于城东岚毗尼园。生后七日母殁，姨母波阇波提养育之，跋陀罗尼教养之。幼对于人生诸现象，既有思惟之处，或于阎浮树下思耕农之苦，或见诸兽相食而厌人生之斗争。又于四门出游之途上，观生老病死之相，有遁世之志。遂乘月夜令侍者车匿为伴，跨白马犍陟出家。寻跋伽婆而闻苦行出离之道，更访阿蓝迦蓝于摩揭陀国王舍城北弥楼山闻僧佉派之法，转而历问郁陀罗仙，皆不得所求之大法。去而入优娄频罗村苦行林，严苦六年，形容削瘦，极酷烈之苦。继以为苦行非解脱涅槃之道，断然改前日之行，浴于尼连禅河，以去身垢，受村女所

捧之乳糜，坐正觉山菩提树下思惟曰：不得等正觉，不起此坐。思惟七七日，观四谛十二因缘之法，于是成觉者，世尊，为人天之师。时年三十五。自是以后四十余年游历四方，化导群类。西历纪元前四百八十七年，于拘尸城外娑罗双树，包于白花之香，而遂大般涅槃。

二、法相名词：

1.因明：为五明之一，梵名醯都费陀，属于论理之学科。因，指推理的根据、理由、原因；明，即显明、知识、学问。因明，意指举出理由而行论证之论理学。立宗因喻三支作法而为言论之法。例如“声无常（宗），为所作性故（因），如瓶等（喻）。”此三支中，以因支为最要，故云因明。《因明大疏·上本》曰：“明此因义，故曰因明。”释尊以前，足目仙人创之。至佛灭后，大乘论师陈那完成之，其书名《因明正理门论》（此乃彼由梵译汉之现存因明著作）。吾人思索事物时，天生具有一种推演能力，即根据已知事件以比较推演出未知事件。然此种比较推演之过程，若因思路混乱，界说不清，每易导致结论之偏差、颠倒，故须将此类比较推演方法，加以整理归纳，方可论究语言之过失、思索之正偏，从而导入正确之推论，此即为因明之根本要义。

2.量：有广狭二义。狭义而言，指认识事物之标准、根据；广义言之，则指认识作用之形式、过程、结果，及判断知识真伪之标准等。又印度自古以来，在认知范畴中，一般皆将量知对象加以认识论证，泛

称为量。此量知之主体，称为能量，或量者；被量知之事物，称为所量；量知之结果，或了知其结果，称为量知或量果。量之种类有三，即现量、比量、圣教量。

3.法相三过：即不遍、过遍、不容有。所谓不遍，即确定为某类事物的法相或特点，不周遍于该类事物；诸如，这个动物（有法），是黄牛（立宗），具有花色垂胡之故（因）。所谓过遍，即确定为某类事物的法相或特点，在其他事物上也具足；诸如，这个动物（有法），是黄牛（立宗），有头之故（因）。所谓不容有，即确定为某类事物的法相或特点，不容在此类事物上存在；诸如，这个动物（有法），是黄牛（立宗），是黄牛之故（因）；或者，这匹马（有法），是黄牛（立宗），具有垂胡之故（因）。

三、重点、难点、疑点：

1.无欺需具备三个方面的条件，即作者不欺、对境不欺、方式不欺。作者不欺指现量和比量，对境不欺指获得自相，方式不欺指按有境心识的判断能无误获得对境。除此之外，都属于有欺。

2.三种否定远离法相三过：以非有否定（即否定非有）远离不遍名起量等之过，以别有否定（即否定别有）远离过遍已决识之过，以非可能否定（即否定不可能）远离不容有无欺之识之过。

四、思维与辩论：

1.学习因明，尤其是《成量品》，其时代意义是

什么？在了解《成量品》的历史渊源与翻译等情况后，我们应以什么样的态度来学习才是正确的?

2.为什么“量即无欺识”能远离三种过失，具足三种否定，而成为正确的法相?

第二课

下面继续讲《释量论·成量品》，这一品主要抉择释迦牟尼佛为量士夫。前面量的法相已经确定了，下面讲在量的法相上的一些辩论。

丙三（遣除于此之辩诤）分三：唯识是量合理性；量论并非无意义；依法相说此一义。

丁一、唯识是量合理性：

识是正量性，缘所取舍事，
彼者为主故；以有境相异，
识证有别故；彼有此有故。

《释量论》的颂词，藏地很多高僧大德，以及闻思修行的群体，都共同承认非常难懂。本来因明就不好懂，再加上《释量论》更加难懂，故讲的人并不是很多。

这次宣讲，大家可以参考两种不同译本，这是非常好的，因为有些地方可能有不同解释。虽然相比之下，法尊法师的译风比较古，但有些地方可能我翻译的更难懂，或不太合理，而法尊法师翻译的却很好懂，并能说出真正的意义，因为他是公认的大译师。就像学《无量寿经》很有必要参考不同译本一样，你们也可以看一看其他译本。

虽然直接看颂词比较难，但每个颂词在《成量品释》中都标有记号——正文下面有下划线，这是按藏文原释来标注的；有些可能没有标，但注释里也找得到，自己可以去找。这样理解颂词的意义，就不会有太大的难度。

前面已经确定了，量的法相是无欺的识，并以辩论的方式遣除了不容有、不遍是量非识的名起量等、过遍是识非量的已决识三种过失。以前讲因明时都学过，法相一定要远离不容有、不遍、过遍三种过失，才算是真正的法相，相信大家都清楚。

这里对方说：你们认为量的法相是无欺的识，这种说法是不合理的。为什么呢？因为除了识以外，还有很多法是无欺的。比如我们的眼耳鼻舌等根，它们也可以无误缘取对境；秤对于它上面的轻重物品也不欺惑，能称出一斤、两斤等；柱子的红色、火的热性、水往下流等也无欺而存在。既然世间上有诸如此类的很多无欺现象，都不依靠心识，那你们为什么偏要把心识安立为正量呢？

答："识是正量性，缘所取舍事，彼者为主故。"我们并不否认根等衡量外境所存在的合理性，但无欺的识安立为正量非常合理，因为你刚才说的火的热性、根取外境等，全部都是心识来决定的。如果心识没有加入，所取所舍就不能确定，（所谓所取，比如柱子是无常的，柱子是红色的，瓶子是有为法，所有肯定方面的都是所取；而所舍，比如这里没有人、没有蓝色的东西、没有红色的柱子，所有否定方面的都是所舍。）因为缘所取舍的事物主要是识。比如，这里有金子无欺存在，但它是真金是由谁来辨别的呢？当然是我们的心识。如果心识没有加入，就无法辨别。所以，只有识是正量的体性！

可见，这里有很深的意义！为什么两大理自在——法称论师和陈那论师确定量的法相后，一直到目

前为止，所有理自在（指因明大师）都认为量的法相是无欺的识，就是因为它是无懈可击的。故我们要知道，诸如科学家发现外在的真理，这些全部是由心识来决定的。如果心识没有决定，外在的规律就无法判断。因此，归根结底还是心。如果心无欺，它所判断下来的一切对境全部都是无欺的。

而且，“以有境相异”——因为缘取蓝色、白色、红色等不同对境而产生不同的识相，“识证有别故”——才有以识证知的种种差别的缘故。也就是说，因为外境和识相不同的原因，而对外境有不同的辨别；或者说，因为具有境相的识或有境的相各不相同，才有认知上的种种不同。比如：这是柱子、这是瓶子等。“彼有此有故”：因为有了辨别、判断外境的心识，才有对外境的取舍的缘故。虽然有人认为：真金和假金、好人和坏人、人和动物，这些是从对境上讲的；但是，若我们的心识没有辨别、判断，这些差别就没办法分开。因为，没有主观心识的加入，就不能分析客观的事物。所以，真假等最终还是归于心。因此，唯有识是正量性！

麦彭仁波切在前面的注释里面，还讲了一组辩论。问：唯识宗认为唯识无境，正量怎么安立呢？答：因为由稳固习气所生的识现似外境，对此如何判断也无欺存在，故在观现世识[15]的对境中，能起作用的显现无欺这一点也不可否认而成立，依此即能做名言之事（取舍等），因此承不承认外境没有任何差别。概

[15] 所谓观现世识，即观现世量，乃凡夫所具之心识，分为现量和比量两种。

而言之，不管承不承许唯识，都存在识的境相或者相分，只要按照识的判断能得到境义，就承许这样的识是量。所以，不管是经部宗还是唯识宗，都承认量最终归于心识。

总之，在释迦牟尼佛成立为量士夫之前，大家一定要了知量的定义，及量建立在心上的道理。若了知这个道理，就会知道人的价值观特别重要。如果价值观是正确的，那所确定的生活方向和目标也是正确的。如果心识出了问题，那意识所判断的外在事物的本性，以及由此而决定的生活方向、目标等都会搞错。因此，现代社会特别需要正确的教育。在《展望 21 世纪》一书中，池田大作和汤恩比（或汤因比）博士在讲教育时，非常关心道德问题，认为在学校里面若没有道德教育，仅仅传授社会上谋生所需的知识，对树立正确的价值观是无有用处的。

正因如此，我们在求学的过程中，一定要树立正确的见解。如果见解正，所判断的就是正量，也不会有欺惑。如果见解不正，比如前世后世本来存在，而我的主观意识不承认，认为前世后世存在是非量，那实际上就是自己出问题了，只不过自己不知道而已。就好像一个人发疯了，但他还认为自己精神正常一样。所以，在这里还是有一些非常关键的问题，需要大家关注！

丁二、量论并非无意义：

由自知自体，依名言为量，

论能遣愚痴。

我们讲量是无欺的识，对方辩论道：你们所谓的量到底是什么样的？它是自本体就成立对对境不欺惑呢，还是需要依靠他缘成立无欺？如果是第一种情况，那所有的因明——量论就没有用了，因为依靠自己就不需要外面的法本。如果依靠他缘，他缘的成立还要依靠他缘，那就变成无穷无尽了，最终一直找不到结论。

还有，你们说量是无欺的心识，那识自身无欺是自力来决定的，还是依靠他因来决定的？如果依靠自力来决定，那就不需要量或因明的论典，因为自力而决定的缘故。如果依靠他因来决定，则自己不具备无欺性，他者也绝对办不到这一点。

再者，如果以刹那、粗细等来详细观察，心识和外境都得不到，那造量论就无有价值了，因为不存在量。如果不加观察，量和非量之间的差别就不成立。

既然如此，那学因明还有什么用呢？还是安住自心，修持大圆满或明心见性的禅宗法门吧！因为量根本不成立，学也没有必要。

下面对这三种辩论进行答复：其实，你们并不了知自决定和他决定之间的关系。有些现量依靠自己的力量可以成立，比如我现量见到母亲，一下子就能生起决定，这是真实无欺的，并不需要依靠他力来了知。因为这是从小到现在长期串习所致，故不需要依靠推理——这个老太太是我的母亲，她是某某的缘故，犹如什么什么。其次，因为心特别专注，依靠自力也能决定。比如我心对前面的柱子特别专注，那就能无误了知。最后，没有距离太远、境界太乱、太相似、显

现速度太快等内外错乱因缘，依靠自力也能生起决定。

但有些现量要依靠他力才能生起决定，比如我今天看见那边有红色的东西，但不知是红色的宝珠还是红色的花，就去摸一摸，之后才了知：这肯定不是宝珠，宝珠并没这么软，最后就能生起肯定是红花的决定。这种无欺的量，是依靠他力——接触得到的。还有，我今天看到天空中灰蒙蒙的，但不知是烟还是乌云，后来通过观察，才知不是烟是乌云。因为，这里火都没有，哪里会有烟啊！这也是依靠他力而生起的决定。

而比量的无欺识，完全是自决定。（其实，自决定和他决定的道理，在讲《量理宝藏论》时已经讲过，不知大家有没有印象？在因明当中，这两个法相比较重要。若能参考《量理宝藏论》[16]，理解这个辩论就比较容易。）

再者，按世间名言来讲，根本不需要像对方所说那样，以刹那、粗细来观察境与有境，如果这样观察，那就已经破坏名言了。而且，以名言量[17]成立的法，中观的胜义观察也遮破不了[18]，故根本不需要那么细致地观察。因为针对世间心识来讲，就是这样显现、这样见闻觉知。

因此，所有正量就是由能量自身符合所量自身实

---

16 见《因明论集》第322～323页。

17 所谓名言量，分为凡夫所具之观现世量和圣者所具之净见量两种，此处指前者，亦即现量和比量。

18 因为是讲名言，故需随顺名言、不能遮破，而且也遮破不了，否则就破坏了名言。

情而证知其本体的识。所以，在名言中，将与事实相符的识安立为正量即可（“由自知自体，依名言为量”）。

另外，“由自知自体，依名言为量”也可这样解释[19]：先通过自证现量[20]知道自己的本体，（这不需要依靠他力，自己完全明白。）再依后起之名言量决定所量对境，这就是正量。比如：缘柱子红色的根现量，先由自证现量证知自体，再由后起之名言量证知是红色。

可见，量的论典（即因明论典）还是有必要。因为，有些人根本不知量与非量，在这些人面前，依靠量的理论就可以对他们进行说明。而对方学了因明以后，也会知道“原来是这个道理”。比如释迦牟尼佛是量士夫，对有些人来讲，他已深信不疑，那不学因明也可以。而有些人的见解已经出了问题，他根本不信这一套，那学也没有用。但有一部分人，没学因明时怀疑重重，学习以后就能遣除相续中的愚痴黑暗（“论能遣愚痴”）。所以，学习因明论典并非没有意义，应该说有非常大的利益。因为，以前不知正量的人，通过学习就能知道量即无欺识等。故在座的人，一定要明白学习《成量品》及因明的意义。

以前大多数人认为：释迦牟尼佛是传说中的神，或《西游记》里面所讲到的如来佛祖，即把佛当作神话故事中的人物，根本不知他是特别伟大的断证功德

---

[19] 与法尊法师译本中的观点一致。

[20] 所谓自证现量，即生起证知自本体的不错乱识，但并非所证与能证分开而自我证知，而是自本体排除无情法的自明自知的领受。

圆满的量士夫。如果这些人能用自己所有的智慧来进行学习，并跟我们进行探讨、辩论，最终就会像从云中出现阳光一样，不但能遣除自相续的痴暗，还能照亮整个世界。因此，量论没有必要的过失绝对没有，而且非常有必要。

丁三（依法相说此一义[21]）分二：真实说及断疑虑。

戊一、真实说：

明未知义尔。

陈那论师阿阇黎在其他因明论典中，确定量的法相时，并没有用无欺的识，用的是明（指明了、明确）未知义。但要知道，他认为的量的法相是明确未知义的心识，并非指外境。也就是说，以前不了知，而新生符合真理的识，就叫量的法相。

但对方说：陈那论师说量的法相是明未知义，法称论师说是无欺之识，一个量具有两种法相，难道不矛盾吗？是否两位大师——陈那论师和法称论师的思想有冲突？但法称论师解释陈那论师因明的究竟密意，应该不会有矛盾。那是两者都承认、两者都不承认，还是只承认其中之一呢？

驳：并不矛盾，明未知义也是（“明未知义尔”）量的法相。对此尽管出现了三种观点：一、印度坚堪布等认为：观察名言量的法相是无欺的识，观察胜义量[22]的法相是明未知义。二、格鲁派甲曹杰等认为：量的法相既是无欺的识又是明未知义，即这两个定义

---

[21] 此科判的内容，在《因明论集》第307～311页中有宣说。

[22] 观察胜义量有两种，一是无生无灭单单否定生灭之类的相似胜义或随同胜义，二是现空双运远离四边或八边戏论的实相，称为真实胜义。

的聚合才是量的法相。他在因明注疏中，还驳斥了其他所有观点，并以很多理由建立了自己的观点。三、萨迦派的果仁巴、萨迦班智达等认为：无欺的识和明未知义只不过词语不同，意义完全是一样的。但麦彭仁波切在《释量论大疏》里面讲，最后这种观点是非常合理的。

如果认为：既然你们承认最后这种观点，那就会出现量有两种法相的过失。

驳：并没有这样的过失。因为这两种法相只是词句稍有不同，意义没有任何差别。为什么呢？因为你对任何一个事物判断时，无欺的识实际上已经明白了未知义。比如，我的心识决定这里有蓝色的花，这是无欺的识；而我以前并不知道，刚刚通过现量发现，这就是明未知义。所以，没有任何过失。

虽然甲曹杰说：如果承认两个法相，就存在两个法，但实际上也是没有的。如果真正存在具有独立特点的两个法相，那就存在两个法，但这两个法相只是不同词而已，所表达的意义完全是一样的。比如，汉语叫茶杯，藏文叫“加破”，两个词虽然不相同，但实际上表达的就是一个意思。所以，不会有这个过失。

戊二、断疑虑：

证知自体已，知总相得之。
意谓于自相，不知而知故。
观察自相故。

刚才我们讲，量的法相是无欺的识和明未知义两者。对方说：“证知自体已，知总相得之。”比如，以

现量的心识证知蓝色对境的自体以后，又生起“我看见了蓝色的花（或蓝色的茶瓶或蓝色的茶杯），它的形状是什么样”之类的认知，即第一刹那现量见，第二刹那生起总相概念。而这个总相也具足“明未知义”这一法相，或者说也应该算是量，因为以前在分别念中不知道这个蓝色的东西，后来已经现前了。那这样，量的法相“明未知义”，就已经过遍于先知道自相、后知道总相的已决识。

驳：（在因明当中，很多时候都是以与对方观点互相辩论的方式来进行论证的。）这种过失绝对没有。因为，“意谓于自相，不知而知故。”即：所谓“义”，指对境自相，而“明未知义”，意图是指对境自相先前不知而重新了知，因此没有这种过失。也就是说，你们所讲的用无欺的现量识来知道自相是明未知义，因为以前不知道是蓝色的东西，后来已经知道了，而后来才知总相的已决识并不是明未知义，因为对外境自相并没有任何新的认知。

有人问：怎么知道“义”指自相呢？

答：“观察自相故”，即这里的观察全部是以自相作为主体来说的。在因明当中，自相很重要，特别是在分析量时，并不是以总相为主，因为总相有欺惑性。故《释量论》中说：判断不起功用的法是没有用的，就像有贪欲的人不会谈论石女儿一样，因为对满足欲望不起任何作用。因此，这里所讲的无欺识和明未知义，也与自相有直接的关系，也就是说，得到自相就叫无欺，如果得不到自相，光有总相也没有用。

前面已经讲了量，这很重要！为什么《成量品》

当中先讲量的法相呢？因为下面要证成释迦牟尼佛是量士夫。如果对所谓的量一点都不知道，那说释迦牟尼佛是量士夫，也不会有很深的认识。通过学习量的概念，即使对细节的辩论，以及自决定、他决定等不太懂，如果了知量在自相上无有欺惑，那对量士夫佛陀就会生起信心。

当然，自相有物质的自相和心识的自相两种。但物质存在与否，与心识有密切的关系，所以量归根结底还是心识，即最后归于自相存在的心识。以前给大家讲过，所谓自相，就是现量了知的对境。比如火的本性是热性的，树木是刹那无常的，这些都是法的自相。在学因明时，如果不懂自相、总相等专业术语，而把自相理解成相貌端严等，那就很困难！

乙二（是故说佛为正量）分二：一、安立成量之自宗；二、破许自生量他宗。

丙一、安立成量之自宗：

具彼佛为量。

这句话的字面意思是：因为佛陀具足前面所说的量的法相，所以佛陀是正量或量士夫。

这很关键！通过这次闻思，若能认真学习，每一个人都能生起释迦牟尼佛是量士夫的定解，从此就会摆脱迷信。现在南方有些人，只要看见天尊像，根本不管是观音菩萨，还是释迦牟尼佛，或黄财神，或道教为主的其他宗教的天尊，就开始合掌礼拜，这就是迷信。而在本品，释迦牟尼佛成为量士夫，确实有特别深的理论。依靠这样的论证，就会知道释迦牟尼佛

真正是世间的明目，他所留下来的八万四千法门全部是正确的。

那这是怎么成立的呢？概而言之，就是《集量论》的顶礼句："敬礼定量欲利生，大师善逝救护者。"而其含义以《成量品》来阐述。

如果有人问：为什么释迦牟尼佛为主的三世诸佛成为量士夫呢？

答：因为佛陀具足上面刚讲的正量的法相。大家都知道，前面讲正量是无欺的心识，而佛陀完全具足这样的法相，所以佛陀是正量或量士夫。

有人还问：佛陀怎么具足正量的法相呢？

答：在世间中，正量就是根据如何判断能无欺获得外境的识，从这个角度来讲，释迦牟尼佛为主的三世诸佛完全与正量相同。比如，我的识决定这里有蓝白红三种东西，去寻找时也无欺存在，因为这个原因，我们就把这个识称为正量；同样，按照释迦牟尼佛的决定，众生获得人天果位的增上生和阿罗汉、菩萨、佛陀果位的决定胜，也真实无欺，故佛陀是正量。到底是怎样的呢？因为佛陀具足最殊胜的不欺，即佛陀所宣说的苦集灭道四谛等法理真实存在，没有任何欺惑，所以才说佛陀是正量。

可见，这里佛陀成立为量，是以与量相同的理论来进行论述的。概而言之，就像识所决定的外境无有欺惑一样，释迦牟尼佛决定的增上生和决定胜也无有欺惑。对这样的理论，大家以后与人辩论时，一定要会说。若对此有疑惑，下面还要以逆式和顺式两种方法，来成立释迦牟尼佛为量，故不用怀疑。

为遣非生者，而说成量性。
故待彼能立，是量实合理。

按照麦彭仁波切的注释，我先接着前面的论题讲，颂词放在后面解释，之后大家看讲义就比较好懂。

刚才我们说：因为心识决定的蓝白红三种东西无欺存在，所以心识是正量；同样，释迦牟尼佛决定的四谛等真理无欺存在，所以佛陀是量士夫或者正量。

对方反驳道：那释迦牟尼佛成为正量就是假立的，并非真正成立，因为你们说是相同的缘故。比如，识决定蓝色是量，与此相同，应该无欺的识是量，而释迦牟尼佛并不一定是量。

驳：他是最顶峰、最合理的正量。为什么这么讲呢？因为，释迦牟尼佛修行达至究竟消除一切迷乱而现前的无分别智慧，没有任何欺惑。与此相较，其余正量只是相似的有境。比如，我们认为现量心识决定的蓝色是真实存在的，虽然暂时可以这么说，但究竟来讲，并非真实存在，因为根本经不起观察。而释迦牟尼佛的无分别智慧抉择的，根本不会有任何欺惑，所以佛陀是最高的正量。

对方反驳说：《量理宝藏论》云："部分相似普皆有，一切相同悉不具。"就像说我跟某人相同，但我毕竟不是此人一样，所以佛陀也不是正量。

驳：不会有这个过失。虽然从世间共称的角度来讲，现量和比量是量，但与已达最高层次的佛陀智慧比较起来，这只算是一种非量。因为，释迦牟尼佛的智慧恒时没有任何欺惑，比如：释迦牟尼佛说有决定

会有，说没有决定没有。而一般人的相续中，只能偶尔具足无欺的识，故不能将之称为正量。否则，就会有具足现量和比量的一切人和动物都是量士夫的过失。

有人问：那为什么要说释迦牟尼佛与无欺之识——正量一模一样呢?

答:这是观待世间人们都知道的现量和比量安立的，因为在世间名言中，现量和比量是最可靠的，人们也以此判断、取舍真假的事物，但与佛陀永不分离的无分别智慧——最究竟的无欺识或真现量比较起来，还是具有欺惑性，所以要唯一安立佛陀是正量或量士夫。

在因明当中，佛陀成为正量有两层含义：第一，因为释迦牟尼佛具足量的法相，所以佛陀是正量；第二,因为佛陀具足最究竟的无欺识——无分别智,(从究竟角度来讲,佛陀的无分别智慧是远离能取所取的不可思议智慧，不能称为识；但从外境和有境来分析时，它毕竟属于有境，所以在名称上也可以这样称呼。）所以佛陀是正量。概而言之，因为佛陀具足最高深、最精确、最圆满的智慧，所以他是量士夫。

其实，对佛陀产生信心有两种情况：第一，依靠前世的福报和善根力,与生俱来就知道佛陀是真正的量士夫，从来不会产生疑惑、邪见。第二，依靠正理——法称论师等的理论反反复复作观察,或者学习佛陀的传记和佛陀所说的经典,从而认识佛陀的智慧是最精确、最无谬的。当然，要认识这样的道理，肯定需要一定的过程，但最终就不会退转。

在文化大革命期间，也有出家人诽谤佛法，这是因为他们只是表面了解佛法，并没有学得特别深入、特别精通的原因。如果真正对佛陀是量士夫生起不退转的信心，那么即使身体被砍成一块一块的，也不会对佛法产生邪见或者毁谤。而通过因明，就能让佛陀是量士夫的定解深入骨髓，故一定要认真学习。

在所有量当中，世尊至高无上，他所说的语言百分之百正确。就像眼睛没有任何损害，眼识抉择的花就无欺存在一样。同样，佛陀以无垢智慧抉择的善有善报、恶有恶报的因果关系，和前世后世存在的理论，以及诸法空性的道理等都无有欺惑。既然佛陀对特别细微的法都无有欺惑，那粗大的东西就更不用说了。比如，很远地方的毛发都能见得到，身边的绳索肯定能见到。同样，最小的微尘、远离一切戏论的法性都能见到，那世间人所想的这些东西肯定能了知。

但现在世间有些人，在特别粗大的分别念支配下，却以极粗鲁的语言乱说，比如：释迦牟尼佛这里说的不对，前后有矛盾，法称论师说的也有问题，等等。其实，这些野蛮人连基本的逻辑推理都不懂，如果真的能用细微的推理来进行观察，他们绝对不会这样说。如果真能说得出来，我们也会在不同场合中让大家说，因为佛教最开放，言论最自由。释迦牟尼佛早就说过：你们不要因为我是佛陀，就一味以恭敬心来接受我的教言，一定要像提炼纯金般再三观察后再作决定。

实际上，在这个世界中，佛陀是最早主张民主和言论自由的人。所以，不管是知识分子还是其他人，

如果真能说出佛法的瑕疵，我们也会以开放、包容的心态来接受。根本不会神神秘秘地说：佛陀始终看不到、摸不着，语言也没有、相也没有。相反，我们会把所有经论全部摆在你前面，让你明白佛陀完全是正确的。

下面解释颂词："为遣非生者，而说成量性。"意谓：为了遣除外道所说，"自在天等本师不是由能成立的因产生，而自然是量"，才说佛陀成为正量。在世间中，也有人认为佛陀是无有产生的实法，所以要说释迦牟尼佛成为正量，并非以前一直是量。即：佛陀原来是一个凡夫人，经过三大阿僧祇劫修炼后，变成了拥有最高无欺识的量士夫。总之，为了遣除外道所许自己的本师自然是量，以及世间人们认为的释迦牟尼佛无有产生等非议和邪见，陈那论师等说"成量性"。

按照小乘的观点，释迦牟尼佛的智慧也是无常的，这完全可以成立，在因明论典当中也是这样讲的。按照《宝性论》等大乘论典的观点，佛陀的智慧是无为法，这也可以成立。所以，在有实宗等所化面前，我们就可以说：以前佛陀有分别念，到了加行道以后，就变成无分别了。

"故待彼能立，是量实合理。"因此，观待佛为正量的能立——因圆满和果圆满，而说佛陀是正量或量士夫，实际上是非常合理的。

我相信在座的各位，在学了《成量品》以后，在任何人面前讲佛陀最值得依赖，不会光以不可思议、佛陀很伟大等词来搪塞；也不会以"阿弥陀佛，不要

这样说”等来劝阻别人诽谤佛法，甚至无可奈何地捂着耳朵跑了。而会与他们辩论，并在这些分别念很重的世间人面前，成立释迦牟尼佛的智慧是最高、最无欺的识。正因如此，陈那论师和法称论师才建立这样的理论。

《成量品》只有两百多个颂词，语言并不多，但智者所说的语言非常精确，依此完全可以成立佛为量士夫。而愚者说得再多，也没有什么用。东汉《说苑》讲得很好，云：“君子之言寡而实，小人之言多而虚。”意思是，君子所说的语言虽然不多，但里面有实质性，而小人虽然说得特别多，但全是空虚的。就像这样，法称论师以简短本品，从顺逆两方面证成了释迦牟尼佛为量士夫，并破斥了各种邪说谬论。因此，其意义非常深远！

学习参考资料

一、佛教常识：

1.三世诸佛：过去世、现在世、未来世，称为三世。在佛教成立的当时，释迦牟尼佛称为现在佛，在释迦牟尼佛以前的一切佛称为过去佛，在释迦牟尼佛以后成佛的称为未来佛。三世诸佛，即指出现于三世的一切佛。

2.三大阿僧祇劫：为菩萨修行成满至于佛果所须经历之时间。又作三阿僧祇劫、三无数大劫、三无数劫、三劫。阿僧祇，意为无量数、无央数；劫，为极长远之时间名称，有大、中、小三劫之别。三度之阿僧祇大劫，即称三大阿僧祇劫。于三大劫中，释迦佛值遇无数佛。据《大毗婆沙论·卷一·七八》载：于初劫之时，逢事七万五千佛；第二劫之时，逢事七万六千佛；第三劫之时，逢事七万七千佛。

3.八万四千法藏：指佛所说之全部教法。又作八万四千度门、八万四千法聚、八万四千法蕴。举其大数，又称八万法藏、八万藏。藏者，包藏之义。就能诠之教谓法藏，就所诠之义谓法门，故又称为八万四千法门、八万法门。众生有八万四千烦恼之病，佛为对治其病而说八万四千法门。所谓八万四千度门，据慧远之《维摩义记·卷七》所载：乃佛之三百五十功德门中各具布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧等六度，共成二千一百度门。于诸贪淫嗔恚愚痴等分四种众生，各以此二千一百度门教化而开觉之，合成八

千四百度门，一变为十，总成八万四千度门。

4.陈那论师：西元五六世纪时人。印度佛教因明论集大成者。一说陈那为南印度香至国人，属婆罗门种姓。初习外道教旨，又入小乘犊子部；后师事世亲，研究大小乘佛教；曾自一阿阇梨受明咒，深得秘法；至乌荼国修习禅定。能言善道，折服诸多外道，因与尼夜耶学派辩论而著称于世，于那烂陀寺讲说俱舍论、唯识、因明学说。后受文殊菩萨之劝诫撰述《集量论》。未久，历游南印度降伏外道诸论师，复兴已荒废之道场，常行十二头陀行，示寂于乌荼国森林中之洞窟。有关陈那生平，另一说以其为南印度案达罗国人，受国王供养，证阿罗汉果，依文殊菩萨之启示遂起兼济之志。师讲说因明论，宣畅《瑜伽师地论》。

二、法相名词：

1.总相：亦名共相，乃分别念所取之对境，分为义总相或义共相与声总相或名言共相两种。所谓声总相，就是脑海或分别心中浮现的名称、语言；而义总相，则指脑海或分别心中出现的对境形相，如颜色、形状、性质等。

2.已决识：亦名回忆，乃了解已了解之了别，分为随现量已决识与随比量已决识两种，比如：现量见柱子后，依之产生这是柱子的认识；比量知柱子无常后，依之生起柱子是无常的认知。

3.伺察意：即认定前所未知的隐蔽分与事实相符，可理解为相合实际的估计、怀疑、犹豫。分为无理由伺察意、颠倒理由伺察意、不定理由伺察意三种，

比如：平白无故地认为祖辈古老的井中有水；依靠不定因、不成因而一口咬定所立真实；虽然不懂三相推理，却由所作因而了达无常性。

三、重点、难点、疑点：

1.为什么两大理自在确定的量的法相说法不一而实质无别呢？这是因为，明未知之义的识也是对某自相不欺惑，凡是不欺之识也都是明未知义。

2.唯佛是量：因佛具足量的法相，故佛为正量。具体而言，因为佛陀具备最殊胜不欺的特点，即佛陀开示的四谛等法理，能让一切众生获得暂时究竟之利——增上生、决定胜的果位，丝毫无有欺惑，故佛陀是正量。或者说，相对世间众所周知的现量和比量而言，佛陀为了利益一切众生历经三大阿僧祇劫修持六度万行，现前断除一切障垢的智慧最高、最深、最广、最圆满、最究竟、最无欺，所以唯有佛陀是量士夫。

四、思维与辩论：

1.详细分析“唯识是量合理性、量论并非无意义、依法相说此一义”三种观点的合理性。

2.以辩论的方式，安立佛陀成立为量士夫的自宗观点。

第三课

下面继续讲《释量论·成量品》。

对利根者来讲，《成量品》比较好懂；对根机还没有成熟的人来说，可能比较费力，但并不是不懂。

有些人要讲考必须看书，觉得压力很大，有点伤心。其实这样很好，人有多大压力就有多大动力，依靠这样的助缘，自己的智慧就能生起来，因为要产生智慧必须依靠外缘。虽然有些人从小自然而然流露出智慧，但我们并非自然流露者，故应依靠其他因缘，比如学因明、唯识、中观、密法等。对年轻人来讲，除了学习简单的法理以外，还应学习深而难懂之法，这很有必要！

有些人前世有殊胜因缘，即生稍微接触个别法门，智慧就可以成熟。就像苹果已经成熟了，但没有因缘，也不可能掉下来；如果有因缘，如棍棒接触、风吹动等，马上就会落下。智慧也是这样，如果以前发愿成熟，遇到个别法门，马上就会猛增，同时获得解脱，就像昨前天在《无量寿经》里面讲的一样。

龙猛菩萨在《无量寿经》中说过："众生福德熟，智慧根亦利，若为现度缘，即时得解脱。"意谓：众生福报成熟时，智慧和根机都很利，如果为他显现度化的因缘，即时就能获得解脱。学因明也是这样，有些人前世学过很多遍，即生当中稍微接触这方面的知识，智慧马上就能成熟。

个别法师刚来学院时，不要说当法师，连做辅导员都很困难，但后来不知不觉智慧一直增长。而有些

人福报浅薄、因缘不好，虽然刚开始比较聪明，具有一定的智慧，但后来出现种种违缘，坚持不下来，智慧也用不上。

这次学因明，除了让大家对前世后世、业因果生起正信以外，最关键的，是成立本师释迦牟尼佛为主的三世诸佛是量士夫，从而了知他们是众生的皈依处，并对他们所说的语言产生千真万确的诚信。

对世间人来讲，不受欺惑很重要！比如我买一个东西，如果它是假冒伪劣产品，那就欺惑我了，虽然给了钱，但很快就不好用了。又比如，我接触一位朋友，刚开始认为他很好，交往一段时间后，才知他是骗子，时时都在欺骗我。这是因为不是量，而是非量的原因。

因此，在学法、做事时，千万不要相信欺惑我们的人，否则所作所为都会成为后悔之因。大家都知道，在漫长的人生旅途中，有些人从来没有受过欺惑，遇到了特别好的老师等；而有些人刚开始把某某当作非常好的人，后来他的真相显露出来，才知并不是想象那么美好，这就是所谓的欺惑。

作为佛教徒，应把自己的身口意全部交付于三宝，特别是佛宝，他永远不会欺惑我们。当然，要了知佛陀的甚深功德，成佛后于千百万劫当中观察也观察不尽，但至少要坚信释迦牟尼佛是个好人。这一点，以我们的分别念，依靠法称论师和陈那论师的正量，也能真正知道。

在《大乘理趣六波罗蜜多经》里面说："唯佛薄伽梵，慧日大圣尊，能破我等疑，真实归依处。"意

谓：佛尊是真正的大圣者、大觉悟者，他的智慧日光能破坏众生的我执（本来无我而执著有我）、实执（本来无实而执著实有）、怀疑、贪嗔痴等一切烦恼，故在这个世界当中，他才是真实的皈依处，除此之外再无其他。

但我们要对真正的皈依处生起坚定不移的信心，也要懂得他是远离一切过患、具足一切功德的量士夫。而成立量士夫，必须通过推理来证成。当然，要了知推理方法，至少以前要有因明的基础，否则有些推理方式和名词也很难懂。

下面讲正文：

丙二（破许自生量他宗[23]）分二：一、遮破正量为常有；二、遮破具量自在天。

丁一、遮破正量为常有：

前面介绍量时，自宗认为它是识，也是无常的。而外道认为它是常有的，这种观点需要遮破。

常性量非有，证知有实量，

所知无常性，彼无常性故。

诸外道徒声称：先前不是正量，后来通过修行变成量士夫是不可能的，故而佛陀不可能了知万事万物。而具有八种功德，如虚空般周遍一切的不可思议圣尊——常有大自在天[24]才是正量，所有器情世界都

---

[23] 遮破他宗所许，大自在天自然是量、俱生是量的观点。

[24] 大自在天，音译作摩醯首罗、莫醯伊湿伐罗。又作自在天、自在天王、天主。传说为噜捺罗天之忿怒身，因其居住地之不同，又有商羯罗、伊舍那等之异名。此天原为婆罗门教之主神湿婆，信奉此天者被称为大自在天外道。此派以天为世界之本体，谓此天乃一切万物之主宰者，又司暴风雷电，凡人间所受之苦乐悲喜，悉与此天之苦乐悲喜相一致。故此天喜时，一切众生均得安乐；此天嗔时，则众

是他创造的。

驳：恒常性的量不可能有，即：如果他是常有的，就无法成立为量。因为，只有一五一十衡量或证知有实法自相的心识才是正量，而虚空等他法并不是真正的量，这在前面已经作过详细阐述。再者，由于柱、瓶等所知万法都是无常的，若要正确了知每一个所知，那有境也必定是无常的。也就是说，所知无常的缘故，缘取它的心识也需要是无常的。

为什么这么讲呢？因为，如果所缘缘[25]的对境是常有的，就没办法缘它。如果所缘缘无常，能缘心识常有，也不可能缘取。所以，能境和所境一定是无常的。否则，一切万法没有白色、蓝色、红色，或粗细、高下、长短等差别，那我们怎么去辨别呢？若不能辨别，就不可能用心识来决定，也不可能获得无欺的自相[26]。同理，唯有无常的心识才能衡量所知万法。

在因明当中，包括释迦牟尼佛的遍知智慧也承认为刹那无常。虽然有些了义经典里面说：宁可让舌根接触熊熊烈火，也不能说佛陀的无分别智是无常的，但这是中观应成派以上的观点，而随理唯识宗（唯识宗包括随教唯识宗和随理唯识宗两派，随教唯识宗主

魔现，国土荒乱，一切众生均随其受苦；若世界毁灭时，一切万物将归入大自在天中。此盖为大自在天神格之表现。然除杀伤、暴恶等性格之外，此天亦具有救护、治疗之性格，而以吉祥神之面貌出现。初时，此天与那罗延天同列于梵天之下，其后，其神位渐次升高，而成为最高神格，于婆罗门教中，被视为'其体常住，遍满宇宙'，而有'以虚空为头，以地为身'之泛神论之神格。然湿婆神进入佛教后，即成为佛教之守护神，称为大自在天，住在第四禅天。其像为三目、八臂，骑白牛，执白拂之天人形，有大威力，能知大千世界雨滴之数，独尊于色界。

[25] 云何所缘缘？谓五识身，以色等五境，如其次第，为所缘缘。若意识，以一切内外十二处，为所缘缘。

[26] 在《中观庄严论释》中有相似的说法，如："万法若有一成实，诸所知成永不现，万法无一成实故，无边所知了分明。"因此，可以参阅生起诚信。

要依据《瑜伽师地论》，随理唯识宗主要依据《集量论》和因明七论)、经部宗、有部宗，佛陀的智慧都通过推理成立为无常。

其实，在世间人面前，我们也应该这么说。如果说：佛陀的智慧不可思议、无法言说，他们就不会承认。因此，在与世间人交流时，最好介绍以量成立的因明观点：佛陀原来是一个凡夫人，慢慢修行以后，获得了最高的智慧；但这种智慧是刹那性的，它可以了知刹那无常的万事万物。或许他们就会接受佛陀。

但佛陀的遍知智慧并不成为苦谛[27]。虽然《中观四百论》、《亲友书》里面讲过[28]：只要是无常，决定是行苦。但这是中观宗的观点。按随理唯识宗、经部宗、有部宗的观点来讲，无常性并不一定是行苦。在无常里面，有些是有漏的，有些是无漏的[29]，无漏的无常不会引造后面的痛苦，也不会成为流转轮回的业。所以，按照小乘和随理唯识宗的观点，一定要成立佛的智慧是无常的。

关于这个问题，格鲁派的克主杰等，与萨迦派的高僧大德有许许多多辩论。但这些辩论在这里并不是特别需要，故不宣讲。总而言之，大家一定要知道量是无常的心识。

---

[27] 三界（欲界、色界、无色界）生死之果报，毕竟苦患，无有安乐之性，此理决定真实，谓之苦谛。

[28] 《中观四百论》：“无常定有损，有损则非乐，故说凡无常，一切皆是苦。”

《亲友书》：“当知人本无安乐，无常无我不清净，未忆念此之众生，四颠倒见即祸根。”

[29] 漏者烦恼之异名，漏泄之义，贪嗔等之烦恼，日夜由眼耳等六根门漏泄流注而不止，谓之漏。又漏为漏落之义，烦恼能令人漏落于三恶道谓之漏。因之谓有烦恼之法云有漏，离烦恼之法云无漏。

在二十多年前，对这个偈颂，我与很多金刚道友在很长时间当中互相辩论过。当时学院虽然没有现在那么多人参加辩论，但刚开始接触这种学问时，又好奇，感觉又好，所以就从不同角度来反复辩论。但有些道友，包括一些法师，现在都离开了人间。

作为佛教徒，佛教到底是怎么说的，这些理论必须要了知。不然，有些外道或其他宗教说：我们的造物主或大自在天有如是如是理由，而你们佛教哪些地方不对，那就比较麻烦。现在我们有麦彭仁波切的智慧，如果用得上，效果就会很不错。其实，胜义量、名言量（包括净见量和观现世量）衡量对境万法所得到的结论都不相同，如果是曾经闻思过的人，运用起来就非常方便，否则好多问题都迷迷糊糊，这是很可惜的！

一般来讲，听课时应如如不动，若一直动来动去，我的心就会受干扰，不过新来的人坐不住也很理解。还有，听课时要看书，不然讲到哪里了都不清楚，还要边听边思维，否则一节课都没有听过，理解起来也很困难。若实在不懂，就闭着眼念观音心咒或阿弥陀佛，一个小时也能念一万遍，但不要出声。

丁二（遮破具量自在天）分二：观察彼常无常破；破是一切之作者。

戊一、观察彼常无常破：

外道说：具有正量的大自在天，虽然是器情万物的作者，但他并非一次性而是次第性造作。

次第产生者，由常生非理，
不容观待故，缘非能利故。
无常亦无量。

驳：大自在天是一切万物的造作者的说法并不合理。因为你们承认大自在天的本体是常有的。如果因是常有，而季节、房屋、坦克、装载机等无情，和人、牛、马等有情的果，却在世间次第现前，就明显不合理。为什么呢？因为常法远离造和不造，即它不可能有造和不造两个不同的阶段。造的话，永远都要造作；不造的话，永远都不造作。否则，就是无常法。（在《释量论》第一品当中，对常法有广泛破斥。）

对方说：虽然自在天是常法，但这个常法观待俱有缘（即同时配合的助缘）才可以造作万物。

驳：这更不合理。如果他是常法，就不容观待任何因缘。比如虚空是常有的，它就不需要观待地水火风、春夏秋冬等。所以，常有的法观待他法是不可能的。还有，其他因缘对常有的法也不可能有利益，就像地水火风等有为法，不可能对无为法的常有虚空起任何作用一样。所以，其他因缘让他产生、开发、造作等，是不可能的。否则，就成了无常法。因此，你们所谓的常有自在天能产生万物是不合理的。

这个问题，不仅古代大自在派有，现在世间有些观点也是这样的，即这里直接遮破大自在派，间接破斥现在世间某些观点。因此，承认这个世界有一个常有的造物主，从理论上是说不过去的。以前，西方国家的科学工作者和宗教徒之间，因为思想分歧，发生过激烈的冲突和斗争。包括地心说和日心说，也发生

过暴力焚烧等特别不好的历史。但这只是以权势来镇压，并非以理服人。故我认为，任何宗教、团体都服从真理很重要!

我等大师释迦牟尼佛的教法，从来都不以暴力、强权来镇压异己，这在整个人类历史上是找不到的。就像根登群培所说那样：佛教的精神理念是不杀害虫类的比丘，以和平的精神，弘扬到全球各个地方。所以，这并非自赞毁他。相信当你真正领会佛教教义时，一定能认识到佛教的精神完全是非暴力的和平主义。同时，本师释迦牟尼佛是量士夫等教理，无论以历史考证，还是以正理分析，都经得起观察。

如果说我等大师释迦牟尼佛，在久远以前来到这个世界转法轮，而无任何历史记载，可能人们也不一定承认。但在两千五百多年前，佛陀确实来到这个世界三转法轮[30]，只要讲历史的人，谁都无法否认这个事实。虽然从了义经典来讲，这是一种显现，但也不可缺少。否则，迷乱特别严重的众生，根本不会相信佛教的真理。

言归正传，如果对方为了成立大自在天产生万物，而承许他是无常的，那也不合理。因为他们承认他是自生量，即无生、常有、自然的量。也就是说，自生量就没有作为量的能立了。或者说，常有的自生量无法以无常的因来成立。因此，由他造作万物绝对不可能。

---

[30] 即初转四谛法轮、中转般若无相法轮、后转光明如来藏法轮。

戊二（破是一切之作者）分二：无能立及有能害。

己一（无能立）分二：说非真实之能立；详细说明彼之理。

庚一、说非真实之能立：

住行形差异，能起作用等，
许成喻不成，抑是怀疑处。

众外道徒宣称：世间当中，所有众生的身体、处所——器世界、能作——眼根等，全部都是有能力策划、具远见卓识的大自在天——造物主造作的。理由如下：

因为，身体、处所、根等一切万法时而停住、时而运行，是智慧士夫大自在天在进行设计、规划、加持；就像用斧头砍柴，时而砍、时而不砍，是士夫在支配一样。

还有，具有四方形、圆形、三角形等各种各样的形状差异，也是士夫大自在天造作的；就像柱子、瓶子、桌子、美宅等具有不同形状，是士夫造作的一样。

再者，能起作用的缘故，是士夫大自在天造作；就像火、斧子、武器等能起燃烧、砍柴等作用，是士夫造作的一样。

“等”指具数、具量等(比如身体具足多少骨骼、手指等，身体有多高、多重等)，因此是士夫大自在天造作；就像经堂有多少梁柱皆为设计师设计的一样。

其实，他们的推理因三相根本不成立，麦彭仁波切在《释量论大疏》当中也讲了。现在很多人也是这样的，经常举一个相似的比喻说：这一类都不合理，就像它一样。若要成为正确的推理，必须具足因三相

[31]：首先因在宗法上要成立，其次要具有同品遍，即因成立所立就成立，最后要具有异品遍，即所立退转因也退转。但是，现在很多人都不会推理，非常可惜！

驳："许成喻不成"。所谓"许成"，指对方的比喻我们承许，如时而用斧子砍柴、时而休息等个别停住、运行的现象是士夫所做，个别形状是士夫所造，火燃烧等部分起作用的现象依靠士夫的作用等。不仅如此，若承许不是由士夫所造的高山、河流等，由士夫的心集业形成，我们也承许成立。因为，依靠有情各种各样的心行，才形成了各不相同的根身世界。如《俱舍论》云："形形色色世间界，皆由众生业所生。"

所谓"喻不成"，指对方所运用的比喻不能证成所表达的意义。因为，停住等是无常的士夫在背后控制，而大自在天却是常有的，即无常的事不能由常有的大自在天来造作。若大自在天是常有的，他要么永远拿着斧子砍柴，要么永远不拿斧子砍柴，等等有许多过失。如果用因来推，则云：大自在天创造万物无法以士夫住行等来比喻，因为常与无常相违故。也就是说，没有常有士夫作无常事的同喻。而无常的士夫，却可以一会儿挖地，一会儿吃饼干、喝百事可乐，或昨天挖地、今天休息、明天又开始挖地等。

"抑是怀疑处"，指对方的异品遍值得怀疑（同品遍不成立故）。为什么呢？因为对方说：器情万物由士夫大自在天造作，有住行等之故。如果住行等全部由大自在天所造，异品遍（不是大自在天所造，就

[31] 见《量理宝藏论·观自利比量品》和《因明论集·因类学》。

无有住行等）就可以成立，但并非如此，因为大自在天也时而停住、时而运行等，但他并非自己所造等。或者说，他也应该成了士夫所造，因为彼宗承许有住行等就是士夫所造故。因此，大自在天创造万物，以及大自在天非士夫所造的立宗根本不成立。

若有人问：他们说因为有大自在天在背后默默操作，才有万物的形成，而你们说一切都是业力造作的，这两者是否相同呢？

答：并不相同（这在下文会广说）。常有的自在天不可能造作万物，否则万物就没有差别，因为因相同故。而众生的业力创造器情万物非常合理，因为众生的业力千差万别故。讲《俱舍论》时也说过：因为欲界众生的心特别粗暴，外界也如此粗糙；而色界众生的心比较清净，故他们的世界就极为庄严、美丽；而无色界众生的心非常细微，恒时入于禅定当中，所以几乎没有物质显现。（到底无色界有没有色法，在《如意宝藏论》中辩论比较多。）

其实，这里并没有直接讲释迦牟尼佛是正量，因为法称论师在路上遇到了外道的观点，故先要遮破，再建立佛是量士夫。

庚二（详细说明彼之理）分三：真实及破他宗理；宣说彼之成立义。

辛一（真实）分二：形义不能堪当因[32]；唯独形名非是因[33]。

[32] 指以“器情万物有形状或形义”这个因，不能成立大自在天是作者。

[33] 指仅以“器情万物有形状的名称或形声”这个因，不能成立大自在天是作者。

壬一（形义不能堪当因）分二：具特点形无宗法；唯形是因不决定。

癸一、具特点形无宗法[34]：

随有无所造，形等极成立，
由彼比量者，其是合理性。

对方认为：加持者或造作者存在，形状、住行、起作用等就存在，造作者不存在，形状、住行、起作用等就不存在，即这些特点跟作者具有此有彼有、此灭彼灭这样一种关系；就像瓶子和瓶子的造作者——陶师一样，陶师在时，他就会做瓶子，如果没有陶师，就不可能造，两者之间有随存随灭的关系。因为这些所造者特点在宗法（即一切万法，或器情万物、世间万物等）上完全成立，由此来比量推出一切万法由士夫所造就合情合理，就像瓶子和斧子一样。（对方的论式为：一切万法作为有法，是士夫所造，皆具士夫所造的形状、住行、起作用等特征故，就像瓶子的形状和斧头的使用等是士夫在支配一样。）

驳：并非如此。虽然有些形状会是士夫所造，如桌子的四方形，篮球的圆形等，但贡嘎山、喜马拉雅山、冈底斯山等山脉和河流等的形状，跟士夫的造作并没有随存随灭的关系。同样，停顿、运行等也是如此。比如，在冬天的时候，我们山沟里面的水全部都停了，而夏天时，又不断哗哗地流淌。这是气候的原因，并非士夫在山沟上面掌控开关。而起作用方面，有些会是士夫的造作，比如点火、开车、摇发动机等，但宇宙大爆炸、夏威夷火山爆发等，并非士夫在操纵。

---

[34] 以某类事物的形状等有随人工所造而产生的特点为因，来成立器情万物是士夫所造，宗法不成。

可见，世间万物具有士夫所造特点的观点是错误的，因此你们的宗法不成立。

现在很多人都犯以偏概全的毛病，故很有必要学习因明。最近新闻上说：郭美美事件发生后，全国乃至世界上的很多人，对慈善组织都产生怀疑。以前后三个月相比，中国慈善捐款下降了 86.6%。其实，即使慈善组织内真的有个别人干了坏事，也不代表所有慈善人都在做坏事。但人们往往不知一个人好不一定所有人都好，一个人坏不一定所有人都坏的道理。所以，不学因明，连对慈善的评价也非常可笑！如果多学一点因明，就会分析宗法、同品遍、异品遍成不成立，否则就会犯一概而论的大错误。因此，什么事情都应一分为二地对待，这非常重要！

但我也不敢说全都非常好，也许慈善界、政界、企业界等有很多黑暗，因为有史以来到现在这是不断发生的。尤其在末法时代，人类的道德水准越来越下降，很多人的行为都会处于黑暗当中，这一点毋庸置疑。但因一个人的行为，对百分之八九十的人的看法、行为全都改变，可能也需要观察。

比如，一个穿藏传佛教僧服的人，在街上做了一些不好的行为，从此之后大家都认为：穿这种衣服的人都不好，以前有一个穿这种衣服的人在街上干了很多坏事之故。这种推理明显不成立，因为一锅饭里面有一块不熟，并不代表全部都不熟，这个道理在《释量论》第一品里面有讲。如果因为一个明星非常好，就说所有明星都很好，这种推理也犯这种错误。当然，这主要是从意义上分析，并没有严格以论式来辨别。

癸二（唯形是因不决定[35]）分三：不定若定极过分；遣成果同似能破。

子一、不定：

证实异事等，名同无别故，
比量非应理，如灰物推火。

外道徒说：虽然你们说，天人依靠自己的福报，不需要刻意造作，美宅自然而然就会出现，就像极乐世界的宫殿一样；而人间的美宅要依靠勤作，比如找工人，买木板、砖头等，或谈单包、双包[36]等。但实际上，从形状的角度来讲，天人的美宅和人间的美宅是统一的。也就是说，天人的美宅也有形状，人间的美宅也有形状，在形状方面并没有差别。因此，所有形状都是士夫所造的特殊形状。

驳：同理，万物皆非士夫所造，因为与我们所许非由士夫所造的人天宫殿的形状无有差别故。

对方说：万物由士夫所造，现量成立。

驳：何时也没有这样的现量。如果坚持先前的比量，那绝对不合理，因为以瓶子等具有士夫所造的形状，来证实全然不同的事物——山河大地、悬崖峭壁等也具有这一形状，只不过是以“形状”的名称相同，就认为它们无二无别，并以之推断而已。其实，这样的比量推断非常可笑，根本不合理。就像还没有分清是烟是雾，看见一个灰色的东西，就以之推断某个地方有火一样。当然，灰色是烟若已确定，就可以成立

[35] 仅以具有形为因，来成立万物是士夫所造，犯不定过。
[36] 单包工程指单纯只包人工费用，材料均由客户方自己购买；双包工程指既包工又包材料。

火的存在。若没有确定，灰色的东西很有可能是云、雾等，那怎么成立火的存在呢？根本不能成立。因此，以有“形状”的名称，来成立万法是大自在天所造，是不合理的。

可见，在《释量论》的理论观察下，只有士夫所造的个别事物具备士夫所造的特点，而荆棘的尖锐、苹果的圆形、河流的长形等，并没有任何理由成立为士夫所造，也不具备士夫所造的特点。因此，世界有万物造作者的观点只是说法而已，根本不可能成立。

子二、若定极过分：

非尔则陶师，造瓶等泥形，

故蚁穴亦成，由彼所造作。

若不随我宗承许，仍以先前所讲的理论，确定所有形状是造物主大自在天所造，还有这样的过失：因为陶师用泥做瓶等形状之故，所有泥做的形状全都成了陶师所做，甚至蚁穴和在洞口周围堆积起来的浮土，也应该是陶师所做。为什么呢？因为你们承许，一个形状由士夫所造，其他形状全部由士夫造作故。因此，在世间当中，一定要承许佛陀的观点——万法都是在各自因缘具足后现前的。

但外道认为：在世界毁灭时，常有的微尘全部存在于虚空当中，后来大自在天想：现在应该造世界了，就把这些微尘全部聚集在一起，然后在这里造一座山，那里造一个人……而佛教说：世界遭受火水风三灾而毁灭时，原来的微尘要么被火烧毁，要么像盐溶入水一样与水融为一体，最后荡然无存。当世界形成

时，在因缘聚合后，万物都在空性中自然而然显现，这就是正确的观点——所谓的因缘生。

为什么大自在天以常有的微尘造作万物不合理呢？因为，常有的微尘在会合前后是一模一样的，这样的话，所起作用就不会有差别，即不可能由它产生万物，否则常有的观点就失去了。而且，大自在天有聚集微尘造作和不聚集微尘不造作两个时间段，故常有的微尘也不可能成立。因此，万物由业显现、由心变造的观点非常合理。

有人会问：他们说万法由大自在天造，佛教说万法唯心造，这有什么差别呢？所以，作为佛教徒，在这方面要能区分、要会说明。当然，这些问题并不简单，应该说是很难懂的，希望大家不要轻视。如果我们真能把佛理搞清楚，就不会有任何困难。佛陀在《月灯三昧经》里面讲："佛语最第一，佛语无过上，微细事悉无，是为语最上。"意谓：佛陀的语言最高第一，没有能超过它的，因为它连最细微的事物都洞彻无碍，宣说得清清楚楚。

因此大家要了知，佛陀的语言就像《中观根本慧论》里面所讲的一样——"诸说中第一"。但这并非空口无凭，相信大家认真观察他的智慧和真实语后，就会明白！

学习参考资料

一、佛教常识：

1.佛：佛陀之略，又作休屠、佛陀、浮陀、浮图、浮头、勃陀、勃驮、部陀、母陀、没驮。译言觉者，或智者。觉有觉察觉悟之二义，觉察烦恼，使不为害，如世人之觉知为贼者，故云觉察，是名一切智；觉知诸法之事理，而了了分明，如睡梦之寤，谓之觉悟，是名一切种智。自觉复能觉他，自他之觉行穷满，名为佛。自觉者简于凡夫，觉他者简于二乘，觉行穷满简异于菩萨。何则？以凡夫不能自觉，二乘虽自觉而无觉他之行，菩萨自觉觉他而觉行未为圆满故也。又以知者，既具足二智而觉知一切诸法了了分明故也。《南山戒本疏》一曰："佛，梵云佛陀。或云浮陀、佛驮步他、浮图、浮头，盖传者之讹耳。此无其人，以义翻之为觉。"《宗轮论述》记曰："佛陀梵音，此云觉者，随旧略语，但称曰佛。"《佛地论》一曰："于一切法，一切种相，能自开觉，亦开觉一切有情。如睡梦觉醒，如莲华开，故名佛。""《智度论》二曰："佛陀秦言知者，有常无常等一切诸法，菩提树下了了觉知，故名佛陀。"同七十曰："佛名为觉，于一切无明睡眠中最初觉故，名为觉。"《法华文句》一曰："西竺言佛陀，此言觉者、知者，对迷名知，对愚名觉。"《大乘义章》二十末曰："佛者就德以立其名，佛是觉知，就斯立称。觉有两义：一觉察，名觉，如人觉贼。二觉悟，名觉，如人睡寤。觉察之觉对烦恼

障，烦恼侵害事等如贼，唯圣觉知不为其害，故名为觉。《涅槃》云：‘如人觉贼，贼无能为，佛亦如是。’觉悟之觉对其知障，无明昏寝事等如睡，圣慧一起，朗然大悟，如睡得寤，故名为觉。既能自觉，复能觉他，觉行穷满，故名为佛。言其自觉简异凡夫，云觉他者明异二乘，觉行穷满彰异菩萨。”《善见律》四曰：“佛者名自觉亦能觉他，又言知，何谓为知？知谛故，故名为佛。”《仁王经》上曰：“一切众生，断三界烦恼果报尽者名为佛。”

2.薄伽梵：为佛陀十号之一，诸佛通号之一。又作婆伽婆、婆伽梵、婆哦缚帝。意译有德、能破、世尊、尊贵。即有德而为世所尊重者之意。在印度用于有德之神或圣者之敬称，具有自在、正义、离欲、吉祥、名称、解脱等六义。在佛教中则为佛之尊称，又因佛陀具有德、能分别、受众人尊敬、能破除烦恼等众德，故薄伽梵亦具有有德、巧分别、有名声、能破等四种意义。另据《佛地经论·卷一》载：薄伽梵具有自在、炽盛、端严、名称、吉祥、尊贵等六种意义。此外，亦有将佛与薄伽梵并称为“佛薄伽梵”者。

3.佛诞生地——蓝毗尼园：意译为花果等胜妙事具足、乐胜圆光、解脱处、可爱、花香、断、灭、盐。位于中印度之林苑，地处古印度拘利与迦毗罗卫之间，乃善觉王为其夫人蓝毗尼建造之花园，亦即佛陀诞生之圣地。又作岚毗尼园、流弥尼园、林微尼园、龙弥你园、留弥尼园、腊伐尼园、论民园、楼毗园、隆频园、邻鞞园、临儿园。据经典记载：迦毗罗卫国净饭王娶拘利国天臂城主之女摩耶为妻，摩耶夫人年

四十五有孕，临产前依时俗返回娘家待产，途中于其父天臂城主须菩提之别宫蓝毗尼园休息时，于无忧树下，自右胁产悉达多太子。该园曾荒废一时，直至阿育王石柱被发现后，始知其为佛陀之故迹，乃悉心加以保护管理。蓝毗尼位于今尼泊尔境内。今园址（东西约三十公尺、南北二十公尺）内有方形之浴池、塔址数个及赤砖之堂宇。堂宇称为鲁穆米迭祠堂，其内部正面之壁有摩耶夫人之石雕，为笈多王朝时代或其后之作品。

二、法相名词：

1.正因与似因：《释量论》云：“宗法彼分遍，是因彼唯三，无不生定故。似因谓所余。”其意是说，三相就是正因的自相，如“所作性”，即是成立“声无常”之正因，以是成立彼之宗法，及是彼宗一分、所立法遍于因之三相故。三相者：一是遍是宗法性或宗法，即前陈宗之属性，如声音是所作；二是同品定有性或同品遍，即后陈法之同品事物定有因义，如凡所作之法皆无常；三是异品遍无性或异品遍，即后陈法之异品事物必全无因义也，如非无常之法皆非所作。此后二相在颂文中只云“彼分遍”便已包括。因为后陈法的范围既遍包因义，则凡具因义者必皆具后陈法义，即第二相；凡无后陈法义者亦必不具因义，即第三相。奘师译的因明论中说“乱因宗必随，宗无因不有”，即是此义。又汉文论中之“宗”字，有时单指前陈有法，如“遍是宗法性”之宗字；有时单指后陈法，如“说因宗必随”之宗字；有时指总宗，如

“宗因喻”三支之宗字。如是差别，初学实难了解。在藏文论中，诸字各异，故无此弊。

如是正因，唯有果性、自性、不可得三种因。以宗法与无则不生之关系，于唯果性、自性、不可得因上决定故。除彼三种之外，其余诸因皆是似因，以彼诸因皆不完具三相故。汉文之因字,有时是因果之因，即能生义；有时是宗因喻之因，即能立义或能了义。亦难分辨。藏文中二字各别，无此混乱之弊。又似因总有三种过，谓不成、不定、相违。若所举因缺第一“宗法”相，则犯不成过；若所举因缺后二相，则犯相违过；若缺后二中随一相，则犯不定过。

因与后陈法之关系，若因于同品上定有，于异品上全无，则是正因。若因于同品上无，于异品上有，不论全有或一分有,则是相违因。若因于同品异品上，或皆有（不论全有或一分有），或皆无，则是不定因。如是四句——同品有异品有、同品有异品无、同品无异品有、同品无异品无已足，不须用九句检查。但九句因另有作用，不述。

2.名言量与胜义量：观现世的名言有两种，一是实相现相不一致而显现，二是实相现相一致而显现；因此也就存在，依于不清净观现世的名言量，和依于清净圣者所见的名言量两种。这二者就像仅见自境的人眼，与自境与人眼之对境俱见的天眼一样。这两种量互不错乱而决定的差别，也是以体、因、果、作用四种形式而分为不同的两种。

首先世间的名言量：本体：仅对成为现量、比量对境的所知相似意义无欺的一种心。因：根等各自的

任何对境依靠现量等而无倒如理缘取有实法的实相，诸如无分别眼识如理缘取自境蓝色，有分别意识由烟的因中生起有火的执著。作用：对观现世的对境遣除怀疑的增益，诸如缘取蓝色与黄色等不相错乱，由烟而生起有火的定解。果：不误认为他法而完全受持相应场合的意义。

其次是净见名言量：本体：对广大所知对境无欺的有境智慧。因：这是后得时的有境，因此继缘如所法性之后而产生。也就是说，是在诸位圣者的入定中现量照见如所法性以后得到的。凡夫依靠闻慧思慧以总相的方式缘真如之义的定解作为前提，从而对诸法住于大清净中，一尘中有尘数佛，刹那示现三世一切事业等所有不可思议的行境生起诚信。作用：对于观现世心不可思议的对境遣除怀疑的增益。果：具有彻知一切所知的果。

观察胜义的量也有两种：一是无生无灭单单否定生灭之类的相似胜义或者随同胜义，二是现空双运远离四边或八边戏论的实相，称为真实胜义。所量胜义，有相似与圆满两种理，因此它的能量观察胜义的量也就成了两种。这里的相似胜义不是究竟胜义，而是与究竟胜义随同的假胜义，真实的胜义才是真胜义，因此是名副其实的胜义。《中观庄严论》中云："切合胜义故，此称为胜义，真实中彼离，一切戏论聚。"

三、重点、难点、疑点：

1.为何大自在天不是正量，而佛陀是正量呢？这是因为，大自在天是常有的，其所具有的自然量也是

无生、常有、自然而有的。也就是说，要成立为正量，必须具备正量的法相，即无欺的心识，但这必须是因缘生的、无常的。而大自在天与之恰恰相反，佛陀则反之。

2.常有为何不能改变？这是因为，所谓常有，即恒常、实有。而要成为恒常，则必须始终保持同一状态而无有变化，否则就不是恒常，而是可迁变的无常。而要成为实有，则必须具备不观待他缘而成立的真实自性，否则就是假有，比如“我”等万法，都是观待蕴假立的，故可变迁。但很多人智慧不深、概念不明，想当然地认为常有也可以改变，这就是所谓的自相矛盾。

四、思维与辨论：

1.如何遮破常有的正量？

2.以观察常无常怎样遮破具量大自在天？

3.解释颂词：“住行形差异，能起作用等，许成喻不成，抑是怀疑处。”并详细阐述非真实能立之理由。

4.请以因明论式分析，“具特点形无宗法”和“唯形是因不决定”。

第四课

《释量论·成量品》中，现在主要遮破外道的观点，对当前来讲这非常重要！

可能有人会问：在佛教徒里面，有一部分人从小都对佛陀、佛教有坚定不移的信心，对他们来讲有没有必要学习《成量品》呢？

答：从自己修持的角度来讲，不学也没有大的问题。但是，若遇到一些外道和不信宗教的人，提出问题反驳我们的观点时，如果自己什么都不会、什么都不懂，那就没办法说服他们，这也是很不光荣的事。再者，如果对方的智慧很尖锐，多次说佛教的过失、缺点，虽然佛教并没有这方面的过失，但因自己不懂正理，后来却信以为真，那就会对佛教产生邪见，甚至背弃三宝。所以，学习这样的论典很有必要！

本身传法也要契机，即应适合现代修行人的根机。如果是在古代，也需相应古时修行人的根机。当然，现在完全按古代的传统也不一定适应，必须适合城市里面的修行人为主的现状。我常想：每天的传法一定要对听众有帮助、有利益，若有利益，这就是佛法的价值；若没有利益，虽然在理论上讲得滔滔不绝，或自己背诵千经万论，或在研究、治学领域作出一些贡献，其意义也不大。

所以，不管是弘扬佛法的法师，还是广大信徒，在与世人交往时，一定要相应对方的心态或根机。若相应，他们在生活中就用得上。现代人的生活压力太大了，在感情、家庭、身体、心理、工作等方面都有

许许多多烦恼。若这些没有解开，想接受更深奥的法要，也是不可能的。

以前，各个国家对精神财富都非常重视，故印度的佛教思想无论传至藏地、汉地还是其他国家和地区，包括国王在内的人，都会以最热烈、最隆重的仪式来接纳。而现在各个国家，在思想等高层次方面交往的却寥寥无几，故现在社会与以往世界相比，各方面都不相同。现在的人，无论男女老少，从早到晚都希求财富，可以说百分之七八十的人，都把思想聚焦于轿车、洋房等财产上，真正的真理即使摆在面前，也没有兴趣接受。

因此，在讲名言中甚深的因明推理时，社会世人也不一定有兴趣和精力来思维。而对真正闻思修行的学佛人来讲，他对每一个推理都会反复思维、观察，以生起定解、遣除怀疑，并且愿意跟外道或世间人辩论，以推翻对方的不善之处。我相信，只要精通佛教胜义、世俗的理论，与世人辩论就会立于不败之地。当然，最好也通达世间学问。

下面讲法称论师对外道宗派的驳斥。前面外道承许有一个大自在天——常有的士夫创造万物，因为世间所有看不看得见的形体都具有士夫所造的特点之故。作者驳斥道：如果真正是他所造，那非陶师所造的蚁穴等泥形也成了陶师所造，因为都有一个泥形之故。下面继续遮破对方的观点：

子三、遣成果同似能破：

随行所立故，果总亦能证，
而说相属者，异故他体过，
许是果等同。

先介绍一下，陈那论师驳斥的果等同的相似能破[37]。比如："声音无常，所作之故，如同瓶子。"这里的因本来是真因，但对方说：这并不是真正的推理，因为瓶子的所作在声音上并不成立，声音的所作在瓶子上也不成立。陈那论师认为，这种将瓶子和声音的所作区分开来的遮破，是一种果等同的似能破。（所谓"果"，即声音，因为声音是由勤作所发或是所作之法，而此处又是在声音这样的果方面作观察，故称"果同"。）

对方外道说：你们将形状分为士夫所造与非士夫所造两种，来遮破我们所许士夫创造万法的观点，是不合理的。因为这与陈那论师遮破的，外道二十四种相似能破中果等同的似能破完全相同。

驳：实际上并不相同。比如："声音是无常，所作之故，犹如瓶子。"因为声音随从所立无常，即声音与所立无常两者完全相应、没有相违，其果声音运用因缘所作作为因，并不需要分开所作的差别，只是以总的所作也能证明是无常。

然而外道却说：由于与所作之因相属（即相连、系属）的声音与比喻瓶子是他体的缘故，作为因的所作也成了截然不同的他体，这就有以下过失：因为瓶

[37] 可参阅《因明论集》第430页"六、果相似"，和法尊法师所译之《集量论》（颂云："果由他性分，显不成所立，彼果同如是，说者欲三种。"）。

子的所作在声音上不成立，所以有宗法不成立的过失；而声音的所作在瓶子上也不成立，那就有同品喻没有同品遍的过失，即比喻不成；既不是声音也不是瓶子的“所作”此处找不到可理解的，或者说对任何法都不决定，因此这样的因（理由）不是正因。

但实际上，分别的瓶子的所作和声音的所作完全包括在总的所作之因当中，根本不会成为相似推理。或者说，声音以所作之因完全能成立为无常，因为除了所作之外，非所作的声音、瓶子等有为法，在世间上根本找不到，即有为法皆所作故。因此，按照陈那论师的观点，承许他们这种遮破是果等同的似能破。

由此可见，把形状一分为二来遮破万物是士夫所造是千真万确的，根本不会成为果等同的似能破；而你们仅仅以一个形状来证明万物是士夫所造，是绝对不能成立的。因为，不分形差别的总“形”和“士夫所造”之间没有无错谬的相属（即关系），而不分开有为法的差别，总的所作和无常之间有无错谬的相属。

所以，以后在任何一个场合都应注意，千万不能因为某一个地方或某一方面有某件事情，就认为全部都是这样。比如，某物是士夫所造，就认为所有物体全部是士夫所造。又如，一个穿藏传或汉传佛教僧服的人，在某地干了一件不如法的事，后来看见穿这种衣服的人就认为是不如法的。还有，看见一位穿着某基金会衣服的人在吃火锅，就认为所有穿着这种衣服的人都是吃火锅的。

壬二（唯独形名非是因）分二：唯独形名非因喻；若是因则极过分。

癸一、唯独形名非因喻：

唯见于种别，成立之名总，
证成非应理，犹如语言等，
是够故为牛。

世间当中各式各样的法非常多，如果见到在某一种类上成立某一总的名称，就以之证成使用这一名称的其他法在这一种类上成立，即具有这一种类的特性，那就不合理。比如，这类事物也叫瓶子，那类事物也叫瓶子，然后就以名字相同为因来成立这两类法相同，或这两类法是同一来源，则不合理。因为，同有瓶子之名的两类事物，在材料、来源等方面并不相同。又如，有三个人都叫扎西，因为名字相同的原因，他们的父母、民族等完全一致，是不成立的。

在世间当中，意义和名称共有四种情况[38]：一、意义相同、名称不同；二、名称相同、意义不同；三、意义和名称都不相同；四、意义和名称都相同。因此，以山、瓶等个别法具有士夫所造的形状特征，来成立其他具有形状的法都是士夫所造，完全不合理，因为共同具有形状的名称并不是真因。

前面讲了意义，下面讲比喻：如同"语言、方向等作为有法，是所谓的牛，因为都是'够'（"够"是印度梵语，它有语言、方向、土地、光线、善趣、眼睛、金刚、牛、水等九种意义）之故。"当然这是很荒唐的，因为有时"够"指牛，有时"够"指方向等。

---

[38] 《量理宝藏论》："名称释词及说词，彼者释说有四类，相违以及不相违，时尔相违时不违。"

但实际上，若名称相同是真正的理由，那就会有这样的过失。因此，以山河大地等万法具有形名为因，成立是士夫所造，是不合理的。

如果我们懂得这个道理，在生活中就不会有类似的错误判断，比如：看见一个穿某类衣服的人偷东西，就认为所有穿这类衣服的人都偷东西。2008年，拉萨一带出现一些事情，当时新闻上说，藏地有些出家人不合理，后来很多出租车司机看到穿藏传佛教僧服的人都不运载。抛开很多复杂问题不讲，单单分析此类行为背后的思维方式，很明显是一种相似推理。同样，看见在新闻上报道个别穿某类衣服的人的成功事例后，也没有必要看见穿这种衣服的人，大家都欢喜若狂。

因此，为了思维合乎真理，很有必要学习因明。以前，我们很多想法以及对世间万事万物的判断都很粗糙，因为很多推断方法完全是相似推理，而学了因明之后，在对诸法的判断和分析上，就不会以相似因作为理由。所以，为了自己的思维细致入微、准确无误，一定要好好学习因明。

癸二、若是因则极过分：

欲说依他故，诸名于何者，
并非悉皆无，有彼若成义，
一切成一切。

所谓的名称全凭人们想表达的依他起而产生，即名称没有自主，完全依赖他人想怎么叫就怎么定。其他因明当中也讲，名字、称呼全部跟分别念有关系。

比如，我可以给一个男僧起名叫圆刚，也可以给一个女僧起名叫圆刚，甚至把牦牛也可以叫圆刚，这完全是凭我的欲说来决定的。因为，在男女僧等人和牦牛等动物的头或身上，并没有这样的标记，完全是依靠我的意愿和表达而产生的。

因此，一切名称在任何对境上没有不可以使用的。《量理宝藏论》中也讲，名称全部随顺欲说，即想怎么表达就怎么说。故于名言当中，火可以叫水，水可以叫天空，天空可以叫上帝……只不过在世间并没有形成这样的习惯而已。若形成习惯，就可以这样称呼，因为在事物的本体上并没有特定的名称。

"有彼若成义"，若名称成立，名称代表的意义就成立；那这是特别过分的事情——世间当中一切皆应成一切了，即有所有世间名言混为一体的过失。因此，若承许"一切万法是士夫所造，皆具形名之故"，那世间中瓶子等事物皆应成氆氇等其他事物了。比如，一个人叫太阳，他就应该遣除黑暗；一个人叫财富，他不用赚钱也变成了富翁；一个人叫布施，他就会布施所有众生。

以前，有个老堪布叫班玛陈雷，他对因明特别深的问题不是特别懂，只懂一些比较简单的道理，故学《释量论大疏》时，经常问我一些问题。记得他常说："我们不能承认自相与名称一体，否则口中说火的时候，口里就会冒出火来。"他特别喜欢因明，对闻思修行很有兴趣，但早就已经圆寂了。有一次我提水路过他家，听到他在草坯房里大声辩论，就进院子去看，只见三个小孩子在下面玩，他在上面大声跟果仁巴大

师和宗喀巴大师的观点进行辩论。当时他正在给几个小孩子讲《三主要道论》，因为找不到其他眷属。

辛二、破他宗理：

依此而分析，淡黄派等许，
无常等之故，亦成无心等，
剥皮则死故，承许为具心。

以前面的推理分析之后，得出了名称相同不能成立意义相同的结论，以此也能驳斥淡黄派（数论外道），和“等”字所指的裸体外道的相似观点。

淡黄派的推理是：从主物所生的像两面镜一样的“识”及苦、乐、舍三德不平衡时的一切现象作为有法，都不是心识及“等”字所指的不是内在明知神我的法而是外在的色法，因为它们都是无常及“等”字所指的有产生之故。

裸体外道的推理是：树作为有法，是具有心识的有情，因为剥皮之后就会死亡的缘故。现在世间部分大学生和老师等也认为，植物是具有生命的众生；甚至有些佛教徒，包括一些出名的法师也认为，砍树有杀生一样的罪过。其实，这跟裸体外道的说法一模一样，是不合理的。在《楞严经》[39]、《大般涅槃经》[40]当中也有分析，大家可以参考，以前我在课堂上讲过。

---

39 《楞严经》：“又善男子穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。若于所知，知遍圆故，因知立解。十方草木皆称有情，与人无异。草木为人，人死还成十方草树。无择遍知，生胜解者，是人则堕知无知执。婆吒霰尼，执一切觉，成其伴侣。迷佛菩提，亡失知见。是名第四计圆知心，成虚谬果。违远圆通，背涅槃城，生倒知种。”

40 《大般涅槃经》：“除是之外，若有说言：听着摩诃楞伽，一切种子悉听贮畜，草木之属皆有寿命，佛说是已便入涅槃。若有经律作是说者，当知即是魔之所说。”

淡黄派的观点是这样的：主物自性所生的"识（即大或心或觉）"相当于两面镜，一面呈现享受外境的常有神我，一面出现外境种种形象。当种种世俗法从主物中出生（苦乐舍三德平衡的状态即主物，三德不平衡时就从主物中变化出世俗二十三谛——大、慢、五唯、五大种、十一根），并隐没其中，就是所谓的无常；而所有世俗法从隐到显的全过程，就是所谓的有产生。并不承认前面没有后来新生，前面存在后来彻底毁灭。这样的话，因为无常成立，无常及有产生的意义即自己所怀的意图——一切世俗法（只有主物和神我是胜义法，即胜义二谛）都没有心识，甚至主物也没有心识就能成立。（当然，我们不可能这样承认，因为苦、乐、等舍全部是心的感受、状态、执著。）

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中讲过：数论外道[41]的自性（或主物）和神我，很接近于唯识宗的阿赖耶和第六意识，在外道当中，其层次还是比较高的。

但他们并不懂得常法不能做任何事情，或不能起功用的道理。而且，他们想用乐（苦、乐、等舍三德之一）、识等既有无常又有产生作为因，来成立这些

---

[41] 数论外道：数论，音译为僧佉，又作僧企耶；意译又作数术、制数论。数论外道为印度六派哲学中成立最早者。相传初祖为迦毗罗仙人。此派以分别智慧而计度诸法，并以此数为基础，从而立名论说，故称数论派。其早期学说主张精神、物质二者统一为'最高我'，即采取有神论与一元论之立场，至晚期则否认最高我，成为无神论之二元论。神我为纯粹意识，不具作用，仅观照自性而已。自性依序开展为觉、我慢、五大、十六变异。此一原理与神我、自性合称二十五谛。所谓自性，即可供开展之唯一因子，其构成之要素有纯质、激质、翳质等三德；神我即由开展后所产生之物质结果中脱离出来，独自存在，其时即称为解脱。此宗派最古之经典为四五世纪顷伊湿伐罗讫哩史拏（自在黑）之《僧佉颂》。其注释书有《金七十论》、高达帕达与摩达罗之注释书等，均问世于六世纪左右。其后复有《僧佉经》，亦为此派重要论书之一。于诸外道中，数论派乃最有力之学派；佛典中有甚多破斥此派学说之记载。今于印度之瓦拉那西附近，成为独立学派而存在。

法都是无心者，也不能成立。因为，他们所谓的无常（有产生是无常的部分，故不提）只是从主物中出现，又隐没于主物当中（即仅仅成立名词，并不能证明任何意图的意义——主物及其所生的世俗法无心）；而且，以此为因也不能证明是无心者，因为任何众生的心都是无常的、有产生的。鉴于此，不是内在明知神我的法而是外在的色法也不成立。因此，他们的推断实际上是一种相似推理。

而裸体外道或尼干子外道[42]的观点——“树木是有情，因为剥完皮后会死亡”也不成立。当然，在名称上佛教把这种现象也叫死亡，比如我们常说“这棵树已经死了”等；而且，佛教徒在内的许多人都认为，当命树（一棵观察自己命运的树）死亡时，本人的生命或命运也会受影响。（我在读中学时种的命树，现在长得很不错。）但是，从真正意义上讲，这并不成立。因此，也不可能以死亡的名称来建立树是有情或众生。

在《俱舍论》中，所谓有情，要具足命[43]暖（体

---

[42] 尼干子外道：印度古代六师外道之一，外道四执之一，外道十六宗之一，二十种外道之一。又作尼乾陀子外道、尼犍子外道、尼犍陀弗呾罗外道、尼干弗陀怛罗外道、尼犍陀子外道，或称尼犍子论师。此外道因以修苦行，离世间之衣食束缚，而期远离烦恼之结与三界之系缚，故有离系、不系、无继、无结等译名。又此外道不以露形为耻，故世人贬称为无惭外道、裸形外道。开祖为勒沙婆，至尼乾陀若提子为中兴之祖。后世则称之为耆那教。其出家修习苦行、实行教理者，通称为尼犍陀。

[43] 命即寿也！然据小乘有部之义，则别有非色非心之体，由过去之业而生，因而一期之间维持暖与识，名之为命。命能持暖与识，故名为根。据大乘唯识之义，则第八识之种子有住识之功能，因而一期之间使色心相续，是假名为命根，非别有命之实体也。《俱舍颂疏》五曰：“论云：命体即寿，既将寿释命，故命即寿。此复未了何法为寿？谓有别法持暖与识，说名为寿。”《唯识述记》二本曰：“命谓色心不断，是命之根也。”

温）识（心识）三法。以前我还引用《大般涅槃经》[44]等大乘经典的教证说过：五蕴具足的生物才叫众生，若杀害众生过失特别大。而砍伐树木，虽然佛说比丘砍树犯轻罪，但因它不具足五蕴，也不是有生命的有情，故没有杀生的过失。但佛教并没有否认所有树木都没有生命，因为众生的业感是不可思议的，比如有些经典中说：有些众生变成了孤独地狱的有情，依靠树木、石头、岩石、门槛等形式而感受痛苦。怎么感受呢？如果变成火灶，当灶中燃起火时，就会感受肚子里面燃起熊熊烈火的痛苦。

虽然佛教并没有说所有植物都没有生命，但也要把植物和动物分开，不能说植物跟动物一模一样。现在有些人说："如果不能吃肉，那吃蔬菜也不行，因为蔬菜也有生命。"其实，这种观点法称论师早在一千多年前就已经遮破过，大家以后也要会运用、会破斥。

当然，植物也具有生命的名称，有些植物学就是这样讲的。但是，这种生命跟有情的生命还是有很大差别。比如我砍一棵树，它并没有痛苦的感受，因为非五蕴聚合，也没有我执。所以，佛陀说杀害动物要赔偿五百次生命，而砍一棵树并没有说有如此严重的果报。

另外，如果有名称意义就成立，那泥土等也应该有生命了，但彼外道并不这样承许。因此，他们的观点是自相矛盾的。

---

[44] 《大般涅槃经》："众生佛性住五阴中，若坏五阴名曰杀生。"

在此，我要呼吁大家不要重复这样说，否则跟裸体外道没有差别。同时还要了解佛教的思想包容极广，含摄很多意义。以现代话语来讲，它鞭策人们行为要如理如法，不能损害其他众生，还应注意环保，不能损害大自然，包括花草树木等都不能损害。

辛三、宣说彼之成立义：

事体若不成，此理若成立，
纵彼不成立，差别非能害，
如声依虚空。

通过以上分析，可得出这样一个结论：若意义成立，在说法上不符合个别宗派的观点，也是真正的推理。若意义不成立，只是名称成立，也是相似推理。

颂词则云：不管用什么样的名言来表示，若因的事物本体在有法上不成立，这就是前面所说的宗法不成的推理（一旦宗法不成，就不需继续观察同品遍和异品遍）。若因的意义成立，纵使别人认为那一名称（指因）不成立，实际上也不会有过失，因为对方假立、臆想、遍计的其他意图差别，对因成立所立来讲并没有任何危害。

比如我们说："声音是无常的，所作之故。"本来这是真正的推理，但个别外道认为：是所作不成立为因，因为声音是无为法虚空的功德（即声音依于虚空，因为他们认为声音从虚空中发出，又隐藏在虚空当中），所以并不是所作。但实际上，因所作的事体就是依靠因缘而产生或造作，对外道来讲，这也是成立的。因为，他们也不可能否认声音是依靠舌、颚等因

缘发出来的这样一种内涵，而这就是所谓的声是所作性。不过，这需要心静下来给他们解释，或运用推理与之进行辩论。

以前，有些汉传佛教的人说：因为婆罗门教等外道教派里面也有密咒，藏传佛教里面也有密咒，故藏传佛教很多内容都源于《吠陀》[45]、《奥义书》[46]等外道典籍。如果以有咒语为因，那不要说藏传佛教，汉传佛教也有楞严咒、大悲咒等咒语。对于这些相似推理，就像无垢光尊者所说那样，我们只是笑笑而已，根本没有必要与之辩论，因为他们根本不懂真正的推理，甚至不讲道理，否则只是浪费时间。因此，要辩论也应找智者，至少对方要明白基本的推理。

---

[45] 吠陀：又作吠驮、韦陀、围陀、毗陀、薜陀、鞞陀、比陀、皮陀。意译智、明、明智、明解、分。又称围陀论、毗陀论经、薜陀咒、智论、明论。古印度婆罗门教根本圣典之总称。原义为知识，即婆罗门教基本文献之神圣知识宝库。为与祭祀仪式有密切关联之宗教文献。关于其成书年代，有诸异说，一般推断，应始于雅利安人自西北入侵，定居印度河流域之五河地方（即今旁遮普），完成于其后移居恒河流域时。原有三种，即梨俱吠陀、沙摩吠陀、夜柔吠陀，此三者称为三明、三吠陀、三韦陀论、三部旧典。加上阿闼婆吠陀，即成四吠陀。

[46] 奥义书：音译作优波尼沙土。为古印度之哲学书。系以梵文书写，为师徒对坐密传教义之书籍，故称奥义书。为记述印度哲学之原本思想。盖印度之宗教始于对吠陀之赞颂，其后以说明用法与仪式为目的之梵书兴起，其中有一章名之为阿兰若迦，奥义书即为说明此章而编述。阿兰若迦之说幽微，取森林遁世者所读诵之义而名之为森林书，特重形式与神学方面，而奥义书则与之相反，属于纯正哲学。其以阐释吠陀终极意义为旨，继续吠陀末期之哲学思想，发挥新见地，此部分又称吠檀多。原意或为吠陀之最后部分，后转解为吠陀之究竟意义，其后之发展特受重视，成为后代各派哲学之根源。今之传本多达二百余种，主要者有十数种，总称古代奥义书，完成于纪元前八百年至纪元前六百年。此后十数世纪，仍有陆续增添之作，称为新奥义书。以文体为别，可分古散文、散文、新散文三种。自古被视为天启文学，为印度正统婆罗门思想之渊源，亦为后世哲学、宗教思想之典据、根干。书中各篇并非由同一作者将统一之思想以一定之形式叙述，而系历经悠长年月编集完成者，故掺杂各种新旧思想，且缺乏中心主体与统一性。其实际编纂者无疑为历代之婆罗门。此外，亦可说奥义书之出，乃象征吠陀祭祀万能主义之反动思想，亦为促成佛教兴起之契机。

名虽不成立，事成则成立，
如鸱枭派前，佛教徒宣说，
体等作能立。

可见，名称由不同意图驱使，似乎因不成立，但意义如果符合因，名称也不能作障碍。因此，虽然名称不成立，但并不能代表宗法等三相推理不成立，因为“事成则成立”，即意义成立就是正确的推理。或者说，虽然从名称上看不成立，但若因的事体在有法上成立，那不管如何从名称上破斥也无妨害，因为只要在有法上成就了因的内涵，和因相属的所立就能得以成立。

比如，佛教徒在承许微尘是常有的鸱枭派[47]前宣说推理：“极微或无分微尘是无常，有形体之故，犹如瓶子。”在他们面前这是不能成立的，因为他们承许非随一切的实体之量有形体（他们认为，不周遍的实体——四大物质体积有限，不能周遍到一切空间，是有量的法，也具有形体），而没有量的意和极微（即心法和极微都没办法计算量，但意为不周遍之法）并没有形体。可能与我们粗大的世间概念一样，他们认为具备大小长短四种相之一种，就称为有形体。其实，他们所谓功德的差别或功德之一种的量，佛教徒并不承认其是实体，也不将之叫做有形体。哪什么才有形体呢？具有所触者才有形体，即必须拥有自己的空间

[47] 推崇食米斋仙人为本师的宗派，共称为胜论派或鸱枭派、明智派等的诸教徒主张六种句义，即地等九“实”，色等二十四“德”，伸屈等五“业”，存在于此三者中的能遍大“总”与小“总”，总中的“别”或者内部的“别”，诸如头上之角的异体“合”与诸如海螺白色圆形的同体“合”。他们认为以如是六句义涵盖万法。因为实为本体，德为属性，业为作用，总或同为共通性，别或异和合为物物间之固有性。

和位置的法才有形体，如水桶、转经轮、饼干、巧克力、蛋糕等。这一点对方也承许，而极微恰好具有这种特点（虽然普通眼看不见其具有大小长短四种相），故无常成立。

或者说："极微或无分微尘是无常的，有碍之故，犹如柱子。"虽然对方认为有分才有碍，而极微尘无分故无碍，但这个推理也是成立的，因为对其余极微有障碍、有阻碍是真因，而且对方也承许，否则它就不能组成万物。

或者："极微或无分微尘是无常的，有过去、现在、未来三种时段故，犹如房子。"这也是正确的推理。

总之，意义比名称关键，意义成立名称就成立。因此，想证成万物是士夫所作，必须要有正确的依据，若只在名词上建立，就没有意义。希望大家在这方面进一步思考！

学习参考资料

一、佛教常识：

1.三宝：系指为佛教徒所尊敬供养之佛宝、法宝、僧宝等三宝。又作三尊。佛，乃指觉悟人生之真象，而能教导他人之佛教教主，或泛指一切诸佛；法，为根据佛陀所悟而向人宣说之教法；僧，指修学教法之圣者，或佛弟子集团。以上三者，威德至高无上，永不变移，如世间之宝，故称三宝。依诸论所说，三宝之类别有多种，通常有三种之别，即：别相三宝、一体三宝、住持三宝。此外尚有四种三宝——一体三宝、缘理三宝、化相三宝、住持三宝，六种三宝——同体、别体、一乘、三乘、真实、住持等说。三宝系世人免苦之根源，故有归依三宝之举，称为三归，又作三归依，乃入信佛教之第一要件。

2.佛父——净饭王：净饭，音译首图驮那、输头檀那、阅头檀、悦头檀。又作白净王、真净王。中印度迦毗罗之城主，佛陀之生父。其子难陀、孙罗侯罗皆为佛陀之弟子。据《起世经·卷十》载：净饭王为师子颊王之长子。《巴利文大史》及《梵文大事》，以摩耶及摩诃波阇波提为王之妃。佛陀即摩耶所生。王晚年孤寂，后亦虔诚归依佛陀，成为佛陀及其弟子之外护者。七十六岁（一说九十七岁）逝世。《净饭王般涅槃经》载：佛于王临终之际，归迦毗罗城，厚表孝意。又，《杂宝藏经·卷一·王子以肉济父母缘》、《大方便佛报恩经·卷一·孝养品》等，均载有王之

过去本生。

二、法相名词：

1.似能破：指对于过失不说为过失。总的种类归为不说过与说非过两种。《因明入正理门论直解》云：若其语言，不能实显能立之过，名似能破。谓于圆满真能立者，而反妄言显示其缺减性。或于无过宗，而反言其有过。或于成就四，因反言其不成。或于决定因，而反言其不定。或于不相违因，而反言其相违。或于无过喻，而反言其有过。如是言说，皆名为似能破，以不能显他宗过失。彼既无过，不应妄破。

2.同品遍与异品遍：同品遍：因法立量中之第二支。惟在立量之同品中确定为有。如云："若是所作性，则遍是无常；以有烟故，知其有火。"皆存在于同品之中，或所立者与因从同。异品遍：因法立量之第三支。与立量所立事物反义相属，故于立量异品之中决定是无。如云："若其是常，则遍是非所作性。"异品中无，与所立反，即与因反。

三、重点、难点、疑点：

1.为什么说无分、无碍的极微尘不能组成粗大的色法呢？这是因为，若极微无分、无碍，则无论聚集多少极微尘，都必然融为一个；否则就成了有分、有碍之法，因为可分为与另一极微尘接触、不接触两个部分。比如两个极微尘，其接触方式只有三种：要么融为一体；要么一部分融入、一部分不融入；要么根本不融入。若融为一体，两个就成了一个，这样聚集

再多极微也不能组成粗大的色法。若部分融入，极微尘就可以分为融入和不融入两部分，而失坏极微是组成万物最小单位的立宗。因此，极微尘只能以不融入的方式而存在，才能组成粗大的色法，自然无分、无碍就不成立。

2.以极微有过去、现在、未来三个时间段，怎么能证成其是无常呢？因为，极微有三个不同的分位，即过去未生、现在未灭、未来已灭，或过去新生、现在停住、未来毁灭，或过去生已灭、现在生未灭、未来未生未灭，等等。否则，其本体就不可了知或不存在，因为其三时不可得，或在三时中不可得故。因此，极微常有的观点是不合理的。

四、思维与辩论：

1.学习因明特别是《成量品》的必要性是什么？怎样"遣成果同似能破"？

2.请以理成立"唯独形名非是因"，并以之破除他宗之理。

3.详细分析"宣说彼之成立义"这一科判的内容。

第五课

《成量品》中，现在正在讲破斥极个别外道所承许的，由常有具量大自在天创造万事万物这个大科判。为什么要破斥呢？因为，要成立量士夫和一切之作者，只有从无常的角度才可安立，若是常有，则不合理。

上一节课讲，鸱枭派不承认极微有形体，故不能以之成立无常。自宗破曰：极微尘有形体，具有所触之故。因为外道也承认具有所触的法有形体且可分割，所以，虽然从名言上看不成立，但实际上这种推理是成立的。同样，以有碍来成立极微尘无常也可成立（虽然极微有碍这一点在鸱枭派前不成立，因为彼承认有分的法才有碍）。因为，一个极微能阻挡另一极微占据它的位置，这一点对方也承许。

下面讲，虽然从名称上看推理成立，但实际上是错误的。

当知彼错等，纵唯名无谬，
能立亦有咎，由事证事故。
如行故证牛，具手故证象，
此名之所诠，共称非欲说。

我们应当知道，在推理的时候，倘若因的意义本身在所立上有错误（指不定），以及“等”字所包括的不成与相违，则纵然表达因的单单名称在那一有法上使用，众所共称无有错谬，可是这样的能立也是有咎（有过失）的，因为要由所运用为因的事物证实所

立的事物，而仅仅以名言（即声音、语言）不能证明的缘故。

比如所作叫常有，但声音并不是常有，故“声音是常有的，所作之故”的推理就是相似推理。又比如：“某人是学密的，某密宗上师的弟子之故。”虽然这个推理在名称上成立，因为他是某上师的弟子，但实际上他并没有学密，甚至对密法的概念都不懂，所以只是一种相似推理。因此，关键要看事势理成不成立，名称成立与否并不关键。如“柱子是无常的，所作之故”，虽然所作并非无常的异名，但所作的意义在柱子无常上却是成立的，故为正确推理。

作者于颂词所举声不错误、义错误的例子是：“这个众生是牦牛，因为行走之故。”“这个众生是大象，因为具手之故。”虽然印度人把牛共称（从别名或假名的角度讲）为具行或能行，把大象共称为具手（象的鼻子很巧，像有手一样），即在印度具行和具手这两个名言的所诠指的是牛和象，但这并非欲说（从真名或最初命名的角度讲），若随顺欲说就不是这两者（一般用在人上），或者说因为“具行”和“具手”者多之又多，则应该在包括牛和象的一切众生上安立这两个名称，甚至在一切所知法上安立。正因如此，虽然这两个推理在名称或声音上成立，因为牛和象的别名是具行和具手，但在意义上，因为人、马、羊等生命也有具手和具行的特点，就不成立。否则，人等生命全部都成为牛和大象了，因为他们也具有这样的特点之故。

因此，不能以名称成立作为理由来成立在事物上

也成立，而应该依靠意义。比如一个人叫火焰，人们这样称呼是没有任何错误的，因为他完全可以叫这个名字。但假名成立，在真实的意义上成不成立呢？并不成立。否则，谁都会见到他是火焰，或谁接触他时，都会被燃烧。所以，在推理时一定要依靠意义，而不能依靠名称。

若懂得因明，面对任何称呼或名称，都会观察它是否名副其实。正因为现在很多人都没有懂得这样的道理，当别人说“这是一位上师”时，就不会观察这个人到底具不具备上师的法相，即使观察也不如理如法。因此，当一个人说某人是一位禅师时，就应观察他到底是不是学禅宗的，而且还要看他有没有禅宗的境界。若光是名称，包括街上扫地的人也可以叫禅师。又比如，某人说这个人是一位堪布或活佛，虽然名称上可以这样称呼，但他到底具不具备堪布的学识或活佛的修为，还是需要观察的。

因此，若一个人真正懂得因明，就会变得聪明，因为他能以三相推理正确抉择。但若因明没有学究竟，只是稍微听了一些，很有可能不断增长寻思分别念，认为这个也是假的，那个也不合理，最终对真正具有不可思议境界者都生不起信心。其实，彼并不能以教证、理证进行正确推导，只是增长不相信的恶习。这一点，大家务必要引起重视！

正因如此，有些上师怕弟子增加分别念、产生邪见，宁可让他们不懂因明，也不让学习。也有上师特别排斥辩论，也是怕弟子增加分别念、产生邪见。当然，也有可能是他们传承的修学方式不相同所致。但

我觉得，不一定所有人都需要这样，有些人没有经过辩论和观察，分别念反而难以消除，通过辩论、观察，却有助于明白或显现清净的智慧，故需量体裁衣。

总之，以上以事势理讲了“不依词而需要依义”，若认真学习，对此理则能断疑生信。而本科判所说的彼之成立义，也就是以理成立依义不依语这一要义。

己二（有能害）分三：因与非因成相同；应成无关因之喻；宣说彼宗极过分。

庚一、因与非因成相同：

若何事是因，彼何时非因，
何故许彼因，不许非为因。

因为对方承认由恒常不变的常有大自在天创造万物，所以我们可以这样提出一个问题：既然你们承认瓶子、柱子等一切万法全部由大自在天所造，那他有没有正在造的阶段和不造的阶段呢？如果他有不造的时候，所有造作的状态全都会化为乌有。为什么呢？因为他是常有的缘故。也就是说，因为他是常有的，不造的相续就不会间断，否则就有不是常有的过失。如果他没有不造的时候，那万物都会不断地产生，因为因永远具足的缘故。为什么呢？因为他是常有的。即只要承许常有，因就会一直具足，瓶子等果也会永远现前。

“若何事是因”：如果某事物存在，大自在天是它的因（就像青菜存在，田地是它的因一样）；“彼何时非因”：那么在该事物尚未出现之前以及毁灭之后不复存在的某时，大自在天就不是它的因（就像青菜

不存在，田地就不是它的因一样）。比如，这个柱子是大自在天所造，那它还没有出现在世间时，可不可以说是大自在天所造呢？不是大自在天所造。一旦柱子已经灭尽，是不是他所造呢？也不是他所造。为什么呢？因为，若真是他所造，在这两个时候柱子一定能在世间存在。因为不存在的缘故，就不是他所造。这样的话，大自在天就存在不是因的一个阶段。

“何故许彼因，不许非为因。”既然观待一切万法是否存在，大自在天有是因、非因两个完全不相同甚至相违的阶段，那你们为什么说大自在天是一切万法的因，而不说他是非因呢？也就是说，你们可以观待大自在天造作的阶段说他是因，我们也可以观待大自在天不造作的阶段说他不是因，其推理方法完全是一样的。

如果对方说：常有大自在天绝对是一切万法的因，因为他提前思考后，某时某地让瓶、柱等万法产生，某时某地让其不产生，这根本不会相违。其实，这种说法也是不合理的。下面讲他不是产生、不产生的因的理由及比喻。

庚二、应成无关因之喻[48]：

与刃药等联，黑者伤及愈，
无关之木块，何不执为因？

驳：一切万法产生的因，和一切万法不产生的非因这两者是大自在天的说法并不合理，因为常有大自

[48] 以比喻说明，大自在天应成无关因，因为彼对万物产生与否来说没有任何利害关系。

在天不存在时间前后和本体或体性的差别。否则，产生和不产生、先前生和后来生等的因则成了同一，甚至考虑和不考虑等的差别也泯灭不现。因此，世界上的万事万物都是在因缘聚合时产生，在因缘不聚合时不产生。若仍顽固地将对万物产生无利无害的大自在天执为因，则极其过分。

比如，与兵刀相联黑者受伤，与药等相联黑者痊愈，即黑者（指某一个叫黑者名字的人，也可用白者、黄者、胖胖、瘦瘦、大大、小小、快快、乐乐、圆圆等）被刀砍伤了身体，在医生敷药等后就慢慢痊愈了。实际上，黑者的伤口是刀砍的，依靠药物等才得以恢复。若计执受伤和愈合的因，是与之毫无关系的木块、铁块、瓶子、桌子、照相机、手机等，那谁都会笑话。因为，受伤和愈合的因明明是刀和药物等，他却偏偏认为是木块或其他东西。总之，内有情众生依靠无明等因缘产生，外器世界的无情法依靠种子、水分等因缘产生，若谁说由大自在天所造，那就与将黑者受伤和痊愈的因，说成是木块一样荒唐可笑！

基督教也承认上帝创造万物，他们说：上帝是永恒不变的，人们不可了知，也没有必要了知，而且他创造万物的情况，人们也无法预测；但上帝能了知我们，可以通过众生的梦境或境界来点化众生，也可示现种种形象到世间来完成他的使命。其实，若与大自在派所承许的，由常有不变的大自在天创造万事万物的观点相同，也不可能以正量成立。也许他们的观点不一样吧！但如果承认有一个常有的造物主，那除了承许超离常和无常的不可思议法界之外，都会有过失。

庚三（宣说彼宗极过分）分二：真说及破彼答复。

辛一（真说）分二：随存随灭不成理；是故宣说极过分。

壬一、随存随灭不成理：

自性无差异，造作亦非理，

常无消逝故，功能亦难悟。

对方承认：作为常有、唯一自性的大自在天，前后及功能都没有差别。所以，在制造万物方面也不应该有差别。但这与实际情况不符，因为自然界有春夏秋冬四季的变化，各种各样的事物都不相同。也就是说，造物主没有变化的缘故，次第造作千差万别的果则不合理。

打个比方，在世间当中，要做大小不同的两个瓶子，在人工、材料等方面都会不相同，若在这些方面没有差别，所制造的瓶子也不可能有差别。人也是这样，若因没有变化，都是常有的大自在天所造，也不可能有胖瘦的差别，也没有人吃营养药和减肥药了。因此，形形色色的世间界不可能由恒常、独一的大自在天所造。

“常无消逝故”：因为大自在天是常有的，所以永远都不可能消失；“功能亦难悟”：而他有造作果的功能，也实在令人难以理解。为什么呢？因为大自在天永远都是存在的。如果因永远存在，那么果就不可能时而灭、时而现，而会一直存在。为此人们也会认为，大自在天不可能是万物之因。

大家都知道，因和果是“此有则彼有、此无则彼无”的关系。也就是说，有因则有果，无因果亦灭。

如火与烟，有火则有烟，无火则无烟。通过火灭烟不存，便可推断火是烟的因。但是，造作万事万物的因——大自在天，永远都是常有的、年轻的，而果却有生老病死、繁荣昌盛、悲哀痛苦等变化。所以，大自在天绝对不可能是万物之因，因为两者没有随存随灭的关系。

昨天有一位老师问我："在我一生当中，以前出现了很多不愉快的事情，你能不能告诉我，我将来的命运如何？还会不会出现很多不愉快的事？"如果常有的大自在天是造物主的话，那现在快乐将来也会快乐，现在痛苦将来也会痛苦。但是，因为前世造了很多业，将来苦乐的现象就比较复杂。

不仅他一个人是这样，自然界中任何一法都不是恒常不变的。从小到现在，相信我们都没有看到过任何一法是永恒不变的。拿学院汉僧上课的地方来讲，也充分显示了无常的道理：刚开始在桑耶塔一个小小的佛堂里上课，然后在土木结构的汉僧显密经堂上课，之后在三层楼的国际学经堂上课，后来在金刚萨埵殿堂上课，再后在喇嘛经堂上课，再后在女众教学楼一层上课，现在在大经堂上课，再过几年变成什么样谁都很难说。从我们自身的快乐、痛苦以及所穿衣服等方面来观察，也是无常的。因此，佛陀说诸行都是无常的。

上师如意宝在《显示寿命无常的悦耳道歌》里面讲[49]：若能仔细观察，万事万物都是显示无常的善知

[49] 《显示寿命无常的悦耳道歌》："茂密林中杜鹃之欢唱，婉转悦耳优美如献歌，寒秋来临情景又如何，细想即是无常之善师。"

识和经函。因为，从春夏秋冬四季，人的心态、行为等方面观察，无常都显现得特别快。有些人本来修行特别好，突然就像得了一种特别奇怪的病一样，马上身心都变了，甚至完全变成坏人。有些人刚开始特别坏，大家都认为这个人将来肯定会损害佛教，但不知不觉就变成了好人，甚至成为特别了不起的大法师。总之，因缘无常之故，所显现的果也全部是无常的。

因此，万事万物的因不可能是大自在天，就像前面所讲木块不是受伤和痊愈的因一样。否则，由大自在天所造的果就会永恒存在。或者说，若大自在天很累，一切众生都会很累；若大自在天笑，一切众生都会笑个不停。但我们的笑声、疲劳等，却一会儿就消失了。

壬二、是故宣说极过分：

何有则何有，此外若执因，
一切因无尽。

一般来讲，世间规律就是如此，只要有因，它的果则会存在，也就是说，因和果有随存随灭的关系。若没有这样的关系，因和果之间的关系就不可能确立。如果我们把非因当作真因，那任何一个法的因就变成无穷无尽了。比如，因为青稞苗芽和青稞种子之间有因和果的关系，所以任何一位农民在秋天的时候都会准备好下一年的青稞种子，而不会等到大自在天来造作，如果非因大自在天也成为因，那世间当中石女的儿子、龟毛、兔角、桌子、凳子、手电筒等非因

"若能观想一切内外法，乃为指示寿命无常书，自然道歌虽然无边际，仅以此歌奉献忠心友。"

之法也都变成了它的因，因为承许非因为因之故。

《俱舍论》中讲六种因[50]时有一个能作因，所谓能作因，就是除了自身以外，对它的产生不起任何障碍之法。其实，这种因只不过是名相而已，根本不能成为真正的因。那大自在派承认的因是不是这样呢？我想他们也不可能承认，否则任何一法要产生，它的因都会变成无穷无尽。

若某法的因变成无穷无尽，此法则不可能产生。因为，它的因不具足就不可能产生，而要具足所有的因，永远也不可能有机会。这样就有所有农民从来没有种过庄稼的过失，因为即使一代一代的农民付出整个生命，也没办法将无穷无尽的因全部聚集起来。若

---

[50] 1.能作因：又作所作因、随造因。即某物生时，凡一切不对其发生阻碍作用之事物，皆为某物之能作因，其范围至广。又分两种：(1)自法生时，给与胜力而助长者，称为与力，如眼根生眼识，或如大地之生草木，乃有力之能作因，然仅限于有为法。 (2)自法生时，无所障碍，令之自在而生者，称为不障，如虚空之于万物，乃无力之能作因，通于一切无为法。此因所得之果称增上果。

2.俱有因：又作共有因、共生因。为俱有果之因，亦分二种：(1)辗转同时互为因果者，称为互为果俱有因，如三杖之互相依持而立。(2)多法同时为因而得同一果者，称为同一果俱有因，如三杖互相依持以支持一物。此因所得之果称士用果。

3.同类因：又作自分因、自种因。谓过去与现在之一切有漏法，以同类相似之法为因，故称同类因。如善法为善法之因，乃至无记法为无记法之因。此同类之名，就善恶之性而立，非就色心等之事相。此因所得之果称等流果。

4.相应因：谓认识发生时，心及心所必同时相应而起，相互依存，二者同时具足同所依、同所缘、同行相、同时、同事等五义，故称相应因。此因所得之果称士用果。

5.遍行因：又作一切遍行因。特指能遍行于一切染污法之烦恼而言。与上记之同类因为前后异时之因果法，然同类因通于一切诸法，而遍行因则由心所中之十一遍行遍生一切之惑，故称遍行因。所谓十一遍行，即逆于四谛之理的诸烦恼中，苦谛下之身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见、疑、无明等七者，与集谛下之邪见、见取见、疑、无明等四者，此十一烦恼即一切烦恼生起之因。此因所得之果称等类果。

6.异熟因：又作报因。特指能招致三世苦乐果报之善恶业因。如以五逆之恶法感地狱之报，以十善之有漏善招天上之果。彼天上与地狱之果皆非善非恶，而系无记性。如此以善因恶因皆感无记之果，因果异类而熟，故其因称为异熟因，所得之果称异熟果。

一一因都能生果，则有余因无用、一生一切的太过（即大过失）。因此，大自在天绝对不是万物之因。

辛二（破彼答复）分二：分破不定之二喻；归摄共同之意义。

壬一、分破不定之二喻：

生芽土水等，自性尽变已，
是因善作彼，见其差异故。

对方说：你们所说的，大自在天有是因非因两个迥然不同的阶段，他不可能是万事万物的因，这种说法是不一定的。（即他们认为我们的推理是不定因。）以外法比喻而言：土、水、肥料、种子等，在聚合未聚合时，虽然没有差别，但却能生出芽、叶、花、果等。比如青稞种子，在没有种下去之前和种下去之后，从种子这个反体来讲，并没有差别。水也是这样，在浇在种子上和没有浇在种子上两个阶段，其本体都是湿性的，根本没有差别。同理，土等也是如此。虽然前后有能否起到产生芽果等作用的差别，但本体却是一样的，所以并没有你们所说的过失。

驳：这就像认为昨天与今天的河流一模一样荒唐可笑。对没有学过任何佛教宗派的世间迷惑人来讲，他们会认为读小学、中学、大学，以及大学毕业的这个人就是我。虽然在名称上可以这样假立，但实际上并不是一体，因为万事万物都是刹那无常变化的；否则，有6岁是20岁、20岁是6岁等过失，学过《中观庄严论释》的人都懂得这个道理。因此，只不过人们将同一相续的法耽著为一体而已，实际上并非一

体，因为阶段不相同之故。同样的道理，虽然青稞种子没有种在地里与种在地里之后，其相续是一个，但实际上并不一样。因为，土、水、种子等，原来不能产生苗芽后来却能产生，前后完全是两个不同的阶段，即自性已经全部变了。

因此，舍弃从前阶段变成后面阶段的土、水、种子等才是真正的因。若不将此承认为因，则有为产生果造作了众多因缘，也起不到任何作用的过失。比如，有些农民种庄稼非常敬业，施肥、浇水、拔草等都做得非常细致，那收获就会很丰稔。如果善加造作因，而没有相应的结果，那好的农民所作的任何行为，全都没有任何实义。但这是谁也不敢承认的，因为在造作因缘方面下的功夫越多，最后得到的成果也会越丰富，这一点以现量成立。

因此，认为大自在天经历了前后两个阶段，但却是常有的想法，完全是不合理的。

谓如境根聚，无别是识因，
如是此是非，彼亦有别故。
各自皆无力，自性无别故，
聚亦无能力，是故差异成。

前面对方举了一个外在事物的比喻，但不成立。接着对方又用内法（跟众生内在相续有关系的法）比喻说：大自在天是万事万物的因，因为他虽然有两个阶段，但并没有两样。比如，在眼根没有缘取红色柱子之前，眼根是胡麻花形，外境是红色的柱子，当缘取或聚合之后，眼根和外境跟以前并没有两样，只不

过后者能产生眼识，前者不能产生眼识。（谓如境根聚，无别是识因。）同样的道理，常有不变的大自在天也可以作为产生果的因。（如是此是。）

驳："非"，即这种说法是不合理的。"彼亦有别故"：如果真正用智慧观察，只不过你们将同一相续的法执为常有而已，其实不管是对境还是根，产生眼识前后肯定有很大的差别。《中观四百论》亦云："于相续假法，恶见谓真常，积集假法中，邪执言实有。"意谓：对同一相续的假法，愚痴之人以恶见说它是真常之法；对众多因缘积集的假法，愚昧无知的众生以邪执说它是实有的。因此，所谓的我、柱子等世间各种各样的法，全部都是虚假的，只不过众生以无明邪执为因，把它当作真实而已。

"各自皆无力，自性无别故，聚亦无能力"：如果没有差别，在眼根、对境没有聚合之前，各自都没有生果的能力，聚合之后，也不会有生果的能力，因为与前面法的自性无二无别之故。这样的话，到了最后的时候也不会产生。"是故差异成"：所以，前者和后者之间有差异完全是成立的，因为聚合前不能生识聚合后却能生识。

若没有学习过因明和中观，对一个相续的法就会有错觉，比如我们经常认为：这个地方或这条河我以前来过。实际上，以前的这条河流或这个地方完全已经变了，只不过它的相续存在而已。就是现在我们手中拿着的东西，它的本体也是一刹那一刹那在改变。故真正去观察，任何世俗法都得不到。若通达了这个无所得的道理，就是最殊胜的获得，《般若经》中也

这样说。

因此，只要用胜义理证进行分析，就会知道器情万法没有一个经得起观察，从而了达不可得的本来面目。但是，没有作胜义观察，按世俗量来衡量，暂时也可以成立。比如，我们依靠眼睛，可以看见在这个经堂里面存在着红色的柱子。若进一步作胜义观察，用方分的方法来观察柱子、眼睛（从大到小分至无分微尘，再分则成为空性），用刹那的方法来观察眼识（从长到短分至无分刹那，再分则成为空性），最后都会变成虚空，甚至虚空也不存在。不过在此基础上还要进一步修行，就像《定解宝灯论》里面所讲的一样：先通过观察引生定解，再安住定解而修行。

壬二、归摄共同之意义：

故各无何力，聚有德彼等，
是因非自在，此等无别故。

从前面的观察可以了知，根、境或者土、水、肥料、种子等各自分开时，不具足产生任何果的能力，它们聚合后才有产生果的功德或能力，故这一阶段的法就是所谓的因。如《量理宝藏论》中讲：在眼根、作意[51]、对境三种因缘具足时，眼识方可产生；在地、水、种子、肥料等因缘具足时，苗芽才可产生。故万法因缘生，其因并非大自在天，因为常有的大自在天等，与以往无有不同差别之故。否则，地、水、种子等刹那无常之法都成了大自在天，这样大自在天就无

[51] 作意：相应于一切之心而起者，具使心惊觉而趣所缘之境之作用。《俱舍论·四》曰：“作意，谓能令心惊觉。”《成唯识论·三》曰：“作意，谓能惊心为性，于所缘境引心为业。”

穷无尽了，也失坏了常有的立宗。因此，对方的观点是不合理的。

相信大家都清楚，在因缘各自分开时，是不能产生果的，而在因缘具足后，即使你不想让它产生，果也会出现。比如，没有造恶业，将来的痛苦就不会出现，一旦造了恶业，苦果必定会现前。若精进造善业，心相续就会与以前不一样。农民种下庄稼也是如此，只要如法播种，必定会有收获。这是因果关系决定的，并不是大自在天在起作用。

总之，希望大家通过因明的推理，能明白万事万物非由常有、唯一的造物主大自在天所造，并在适当时机破斥这种观点。

虽然自宗也承认如来藏常有、独一，但其常有和独一是离开常和无常以及一体和多体两种执著后的真常、真一，这在麦彭仁波切的《中观庄严论释》、《如来藏大纲狮吼论》、《三本性论》，全知无垢光尊者的《大圆满心性休息大车疏》，月称论师的《入中论自释》等论典，以及《楞伽经》等经典当中有明显说明，所以跟外道的说法（如常有自在的我、常有的大自在天）有天渊之别，绝对不会有任何过失。

但大家一定要懂得这些道理，特别是年轻人应该认真学习。否则，在以后弘扬佛法时，光是说“世间承认的我都不承认”，可能也不能面对。若遇到知识分子时，只好低着头跑了，或装作生病了。实际上，佛教的真理在任何宗派面前都不用害怕，只怕我们不能领会佛教的教义，这一点是比较担心的。因此，学习这样的论典非常有必要！

学习参考资料

一、佛教常识：

1.《量理宝藏论》：萨迦班智达根嘎嘉村撰著，索达吉堪布译讲。因为此论相当于是无余收集《因明七论》与《集量论》正理珍宝的宝藏，故而得名。全论共分十一品，分别为观境、观识、观总别、观建立遣余、观所诠能诠、观相属、观相违、观法相、观现量、观自利比量、观他利比量。

2.法称论师：西元六七世纪之瑜伽行派论师，亦为著名之因明学者。生于南印度睹梨摩罗耶国，婆罗门种姓出身。少有才俊，早年修习婆罗门教及外道诸学，达十八年之久，后学佛法始皈佛教为优婆塞。至摩揭陀国从陈那之弟子护法出家修学，未久又依止陈那之另一弟子自在军，钻研陈那之《集量论》，为之作注，即因明名著《释量论》，学识堪匹陈那。又就金刚阿阇梨受灌顶，游历诸方，弘法宣化。晚年入羯陵伽国建立伽蓝，入寂于该地。师生于印度佛教渐衰之时，力挽教势，特以因明著称，影响后世甚钜。

二、法相名词：

1.宗法：于因明论式中，称宗（命题）之“有法”（主词）所具之法为宗法。即前陈（主词）之异称；与之相对者，“法”则为宗中后陈（宾词）之异称。前陈与后陈二者对于整个宗之命题而言，有法是体，法是义。一种体可具备数种义，如“声”于“无常”之性质外，亦具有“所闻”之义、“所作”之义。故

推而广之，凡属此体之义，皆可称之为法。立论者取以为因（理由）者，必须为宗法。如立“声是无常”之宗，以“所作性故”为因。“所作”原为有法“声”所具之义，是宗法，故有藉以证明之能力。若以“眼所见故”为因，“声”非眼所能见，“声”不具有眼之所见义，故“眼所见”非宗法。眼所见虽皆为无常，然声音既非眼所见，故亦不能以之断定其亦为无常。此种因，既不能证明声之为无常，亦不能证明声之为常住，故非宗法，不得作为因。宗中之后陈“无常”亦是包含有法“声”之法，亦可称为宗法。为区别之，通常多将宗中所说之宗法称为所立法，而称因中所说之宗法为能立法。若从因与宗之关系上言之，因即为能立，而宗为所立。故就一般所习用之“声无常，所作性故”之实例而言，“无常”为所立法，“所作”为能立法。

2.遍是宗法性：为因（理由）支三相之一。乃因明三支作法中，就因与宗（命题）之关系而检查论式是否正确之关键者。盖因必包含宗之前陈名词(主词)所有之事件；亦即因对于宗之前陈而言，其范围必相等或较大始可成立，故称为遍是宗法性。例如举“声为无常（宗），所作性故（因）”之立论时，为因之“所作性”，于宗之前陈名词“声”中含有遍有之性质；即声是所作性之一部分，所作性必具一切声，又所作性之范围较声为大，“所作性”三字于一切“声”决定遍有。故知依此遍是宗法性之规定所立之因，其范围必定大于宗之前陈。

3.同品定有性：因（理由）三相之一，用以表示

因与宗（命题）后陈（述词）之关系。例如“甲是乙（宗），丙故（因），诸丙皆是乙（喻，譬喻）”中，乙之同品一定须有丙之因存在，乙必须附随于丙，然丙并不必遍通于乙，故称定有；亦即“一定要有，不可全无”之意。故有因必有其后陈之宗依追随，如“人必将死，动物故”，“死”中必有“动物”即可，而会死之物不一定仅限于动物（植物亦然），此即同品定有性。以因之义成立宗之义故，因之义不必与宗之义全部相同，即与宗义同类之宗同品有部分关系即可。

4.异品遍无性：因明三支作法中，因（理由）三相（三特质）之第三。与“异品非有”意义相同。异，别之意；异品，即指除宗（命题）之后陈（宾词）范围以外之其余一切法。遍无性，乃全无关系之意。即因与宗异品之间全无关系，如是则宗异品全部皆不具有“能立法”，自然亦无法确立“因”支以证成“宗”支。

三、重点、难点、疑点：

1.为什么万法皆刹那无常呢？答：举例说明：一个瓶子从形成时起至一百刹那之间未曾遇到毁灭之因，之后遇到灭因而毁灭，必然有第一刹那刚刚形成的阶段以及依次的第二刹那等阶段。假设这些刹那阶段的瓶子均是一个，那么刚刚形成之刹那与即将灭尽之刹那的两个瓶子也需要是一个。如此一来，那个瓶子刹那便会毁灭而不会住留一百刹那。同样，如果中间的某一刹那不是各自分开的，则成了不具备那一刹那，因为所谓的刹那不可能是与瓶子他体存在，也就

是说不会有“瓶子常有、刹那单独计算而存在”的情况。否则，若第一刹那的瓶子与第二刹那的瓶子成了一体，则只会像第一刹那一样，而第二刹那已成无义。若瓶子在第一刹那中纹丝不动、并不毁灭，那最终也不可能有变化，这样就无法以之盛水等，彼也永远不会毁灭。若是如此，则会出现万法第一刹那缘什么法，再也不可能缘除此之外的其他法，也不可能有新与旧、前与后、作与不作、成为与未成为谁的根境等差别。但事实并非如此，因此万法前刹那灭亡才使后刹那产生这一点是决定的。

2.怎样理解佛教所说不可思议法界乃万法之作者的观点呢？答：在佛教中，不可思议法界指泯灭有无、是非、轮涅、能取所取等二边执著的诸法法性或者实相，亦称为空性、光明、圆觉、般若、涅槃、佛性、如来藏等。那它怎么成为万法之源呢？以如来藏为例，证悟其本体则解脱，未证悟其本体则轮回，或认识其本面则称为明心见性，未认识其本面则称为阿赖耶识，或通达其本性则显现出世间胜法功德，未通达其本性则显现世间染污诸法，因此说它是万法之始，染污清净、轮回涅槃诸法之源。以此也可了解万法唯心造，以及业产生世间的观点。

四、思维与辩论：

1.大自在天是一切万法的作者，有什么样的能害？为什么？

2.怎样破除对方所说“大自在天虽然是常有的，但不一定不能生果”的观点？

第六课

不管讲什么课，希望大家在时间长了以后，不要产生"经常能听到，没有什么难得"的心。虽然我不是很难得的人，但法确实很难得，故不要有无所谓的态度，对法应该珍惜！

今天我在算自己的时间，总觉得到别的学校去作一节课的演讲很困难。为什么呢？因为我对学院里面的讲课很重视。因此，一些从来没有去过的大学，他们要求我讲两堂课，我就尽量把它缩成一堂课，他们让我讲四堂课，我就尽量把它缩成两堂课。但有时看来，在外面讲课大家都有新鲜感，而学院里面很多课堆在一起，而且一讲就是几十堂、几百堂，故很多人都没有难得心。但对法没有珍惜心，就不会有大的收获，故大家要引起重视！

学院很多道友都舍弃了自己的家庭、单位等，来到这个人生地不熟、气候极恶劣的地方听法，这是特别不容易的！所以，我也将绝大部分时间、精力用在讲课上。但时间长了之后，极个别人不但不把它看作一件重要的事情，反而当作压力、包袱、负担，那佛法对相续就不会有真正的利益，这是很可惜的！

对我而言，连梦中也没有想过你们要对我尊重、恭敬，因为这些假相没有任何意义。但我很希望，每一个人都要对佛法生起难得、珍惜之心。若具备了这至关重要的一点，佛法对相续就会有帮助，即能调伏自心、获得解脱。通过看其他高僧大德的传记，和自己多年闻思修行的体会，这确实是真实不虚的。因此，

不管讲哪一堂课，都应该以欢喜之心谛听，这样就会获得利益！

前面第一个大科判——宣说佛为量士夫已经宣讲完毕，下面讲《释量论·成量品》第二个大科判——广说世尊为量士夫之能立。

甲二（广说彼为量能立）分二：安立能立之理证；摄集彼之一切义。

乙一（安立能立之理证）分二：遮破承许无能立；宣说真实之能立。

丙一（遮破承许无能立）分二：说对方许及破彼。

丁一、说对方许：

有者则声称：量即知隐事，
彼能立亦无，勤行者非有。

顺世外道[52]、密行派[53]、伺察派[54]等外道声称：你

[52] 顺世外道：音译路伽耶派、卢迦耶陀派、路歌夜多派、路迦也底迦派。又作顺世派。为古印度婆罗门教之支派，主张随顺世俗，倡导唯物论之快乐主义。此派与阿耆毗伽派同为古印度自由思想之代表学派。此派以唯物论之立场，主张地、水、火、风等四元素合成吾人身心，人若命终，四大亦随之离散，五官之能力亦还归虚空，故吾人死后一切归无，灵魂亦不存在。因此，此派否认轮回、业，复否认祭祀、供仪、布施之意义。于认识论上主张感觉论，于实践生活上主张快乐论。并反对婆罗门所主张之祭祀万能主义，而倾向于诡辩之思想。除“吾人身心系由四大和合而成”之主张，此派复认为世间一切之生物、无生物亦皆由四大所构成；四大可分析至“极微”（即物质之最小单位），而于极微之外，世间即无任何余物。并进而论定：人虽有精神作用，然所谓精神作用亦不过物质之结合所产生之状态而已，故人生之目的乃在于追求快乐。

[53] 密行派：作为吠陀派的边缘派系的此密行派，通常而言，虽然可归属在前面所说的吠陀派的范畴内，但他们声称吠陀深奥的究竟是胜密，因而本身也有许多独具特色的观点。此宗认为：如同广大虚空般周遍一切并且是心识自性、独一无二的胜我即为胜义谛;多种多样的显现都是不真实的，实际上与明知的我一味一体，因而所显现的器情等形态各异的万事万物则为世俗谛。瑜伽行者通过如理修持胜我而使本性与非本性的无明脱离开来，如同瓶子破碎后其中的虚空回归大虚空一般融入大我之中。

[54] 伺察派：这一派将胜量婆罗门认定为本师，承许遍入天为本尊，遵循《饶益分别枝叶秘语论》等而奉行，被人们普遍称为吠陀派、遍入派等，声论派也是这其中的一个派别。这些吠陀派的观点虽然不乏其数，但归纳而言，他们所追求的果

们在前面说，大自在天是万物的创造者不成立，其原因有二：一、没有能了知他是量士夫的理由（即不具备正量的法相，或者说因为大自天常有，故不可能遍知万法）；二、不具备能建立这样正量的因或依据（即不具足成为正量的因缘，或者说自然量不观待因缘不可能成立）。其实，这两种过失你们也存在。因为，要真正成立释迦牟尼佛是量士夫，就必须成立佛陀是遍知。既然佛陀对一切事物堪为正量，那他就应该知道世间当中不为一般人所了知的隐蔽事，诸如昆虫、树木、树叶、微尘等的数目等。但他并不知道，故佛陀不是遍知，也不是量士夫。也就是说，佛陀并不具备了知隐蔽事这一正量的法相，故亦不是量士夫。而且，了知隐蔽事之量的能立也没有人知道就是"这个最好的方便方法"（即否认四谛法理是息苦之方便），精勤行持此法者也不存在（即否认佛陀以三大阿僧祇劫行持六度万行圆满现证四谛法理），因此正量的能立也是子虚乌有。

现在有些人也说：如果佛陀是遍知，那他怎么不

位就是当见到、证悟吠陀中共称的那一士夫时，就已荣获了无死的果位，也就是说，居于完全超越地轮的黑暗世界(坛城)中，宛如日光般，持有白蓝红、石黄、姜黄、鸽茜草、嘎布匝拉的颜色。它的别名也叫梵天、我、自在、周遍、常有。

再者，他们分别着重鼓吹梵天、帝释天、遍入天等，自以为他们是万物的作者，也有供施、寂猛、观风、禅修等为数不少的道法。最主要的观点就是承认由十种誓愿中修成解脱。(一)一致认同具有鱼等十法入世的遍入天为本尊；(二)将不是由士夫所造的《吠陀》作为正量；(三)用恒河水进行沐浴可以净除罪恶；(四)女人如果有子则上生善趣,因此需要生儿产子；(五)奔赴沙场是福报广大的表现，捐躯战场，投生善趣，因此尤为重视武力，依守卫军事而得清净；(六)保护生命，譬如，在遭遇灾荒、面临末日之时如果偷盗行窃，依此可清净罪业、获得收益，这是因为对生死攸关的性命加以保护的缘故；(七)承许无实法无因而生；(八)如果杀了陷害婆罗门、吠陀与上师者，则可清净罪业,这是以护持教法而得清净的；(九)转生到革日地方等或者说甚至只是接触到该地的尘土也能投生善趣；(十)识不能证知自己。共有以上这十种主张。（可见，这是一个极邪恶的宗派。）

在经典里面讲，制造大炮、飞机、电脑、手机等的方法呢？既然这些都没有说，那他就不是遍知。这样的话，按照佛陀所讲的苦集灭道四谛进行修持，也不可能有什么利益。诸如此类的错误分别念，下面将予以遮破。

我觉得，在一辈子当中，对佛陀或佛教有坚定不移的信心，永远也不会退转的人来讲，不知道这些因明的道理也可以。但很多人受唯物论、无神论等学说影响，相续当中怀疑重重：前世后世到底存不存在？到底佛陀来过这个世界没有？即使来过，他是不是与一般人一模一样？他所说的语言真的是千真万确吗？对有这些分别念的人来讲，特别需要学习。

包括有些出家人，虽然身上披着释迦牟尼佛的袈裟，剃着光头，手里拿着念珠一边念"嗡玛呢巴美吽……"，或"南无阿弥陀佛……"，一边转绕寺院里面的释迦牟尼佛像，同时也产生邪见：这只是一尊塑像，跟孔子的像没有差别。若是这样的状态，就必须学习。通过学习，对释迦牟尼佛就能生起正信。

信心有正信和迷信两种，迷信非常盲目。现在世间有些人听说来了一位上师，就崇拜得不得了，还没见面就哭成了泪人；但过一段时间，不但没有了信心的泪水，还以各种方式进行诽谤，这就是迷信。若是正信，在任何时候都经得起考验，因为自己对所信仰的对境反反复复观察过，故永远不会退转。

从我自身来讲，我对释迦牟尼佛生起不可退转的信心有两种途径：一是在上师如意宝面前听完《释量论大疏》，尤其是世尊成立为量士夫的《成量品释》；

二是翻译完《释迦牟尼佛广传——白莲花论》。从此之后，我对佛陀的信心就超越了闻思阶段的相似信心。故我想，只要如理如法地闻思修行，每个人都可以生起这样的信心。

丁二、破彼：

不知于所说，疑虑有误者，
为令勤彼说，寻觅有智者，
故察堪当彼，所修之智慧。

驳：建立释迦牟尼佛为量士夫，并非不具足这两个条件。但首先要了知建立遍知的界限，也就是说应该了知最关键之处——解脱道。因为，众生沉溺在三界轮回当中，每天都被业和烦恼煎熬，极其痛苦。故一定要了知解除痛苦的方法，这是有智慧的人最应该关心的问题。而诸如昆虫、树叶等的数目之类的问题，知道也可以，不知道也无所谓。

以前自己对止息痛苦的方法一无所知，对仙人等所宣说的也心存怀疑，惟恐有误，因为不知他们到底能不能真正引导众生入解脱道，永离痛苦。所以，作为欲求灭尽一切痛苦的有智慧的人，为了让众生策励修行真正了知解脱道的导师所宣说的灭苦方便，并以此为核心，首先应苦苦寻觅具有了知永久根除所有痛苦方法的某位智者，就像为重病所逼的患者不关心其他事情，而一心一意寻找具有丰富临床经验的名医一样。因此，有智者就是要观察皈依或依止之境，具不具有了知堪当他所求或所修方法的智慧。

所以，看释迦牟尼佛在内的诸佛，到底是不是全

知或遍知，最关键的就是看他是否有让众生脱离苦海的智慧。而佛陀宣说的苦集灭道四谛法门，能让众生彻底离苦得乐，故彼为遍知。（也就是说，就像能见到远处的毛端，则能见到近处的绳索一样，佛能了达微细的因果、甚深的法性，则必定能了知粗浅的树叶数量等知识。）的确，对众生来讲，四谛法门最为重要！因为，每一个众生都有痛苦，而解除痛苦的唯一方法就是四谛法门，故求取、闻思修行四谛法门才是当务之急！

《佛说法王经》中说：当一个人身中毒箭时，根本没有必要分析射箭者是谁，箭所用竹子采自何山，箭上毛羽为何鸟之翼，而应想尽一切办法把箭拔出来，让伤口早日愈合。否则，遭受毒箭痛苦的人，很有可能断命而死。同样，三界众生都中了无明的箭，若没有以智慧破除无明，将永远沉溺在三界轮回中感受痛苦，故佛陀才宣说了苦集灭道四谛的解脱道。

当然，其余知识并非佛陀不知道，我们才故意回避。相信读过《大藏经》的人，都了知佛陀的智慧能知晓三世一切万法。但最关键的问题是什么呢？就是要解除众生的痛苦。现在世间也经常说：最应该关心的是民生问题，因为这最重要！其实，三界轮回中的众生没有一个不想彻底离苦得乐，这才是最应该关心的。

因此，首先应该观察谁有离苦得乐的方法，并想方设法获取这种智慧。通过无数智者观察，释迦牟尼佛宣说的四谛法门，是堪当拔除众生所有痛苦的所修智慧，故我们一定要寻觅、获取。就像一个学校需要

一位老师，校方最关心的不是老师是否具备教学以外的知识，最重要的是看他所具的道德、学识，能否遣除学生的愚痴黑暗。

拿现在社会或当今世界来讲，这样那样的知识有也可以，没有也无所谓，最关键的，众生正在遭受各种各样的痛苦，过去、未来都是如此，故真正解除痛苦的妙药，对每个三界众生来讲最为重要！因此，真正让心获得自由的解脱道，才堪当为所修之法或所修的智慧，对每个众生来讲这是最重要的！正因如此，法称论师才为当时的疑问者和后来的人，宣说了佛陀是量士夫的理由，即佛陀为众生宣说了息灭痛苦的方法和智慧——四谛法门。

此晓昆虫数，我等无所需，
彻知取舍性，及其方法者，
许彼为正量，而非知一切。

这位佛陀知晓世界上或我们身上昆虫的数目，以及世界上有多少棵树，每一棵树上有多少片叶子，诸如此类的问题对希求解脱的我们来讲，并不是很需要的。当然，并不是所有人都不需要，对专门研究植物、动物的人来讲，他们很关心世界上有多少只虫，有多少种植物。但是，对希求解脱而渴望远离痛苦的人来讲，昆虫的数目等并不重要。

最重要的是什么呢？就是了知解脱的方法，即彻底了知取和舍。取什么呢？灭尽痛苦、永远快乐的灭谛，以及现前灭谛的道谛。舍什么呢？三界轮回当中的种种痛苦（苦谛），以及苦因集谛。也就是说，要

获得究竟快乐的灭谛，必须修道；要远离各种痛苦，必须断除业和烦恼。这个道理对我们来讲最重要，因为每个众生都需要获得快乐、远离痛苦。

现在世间人，想获得快乐、去除痛苦，就马上采用赚钱、吃安眠药等方式，其实这些并不是很可靠的。佛教里面讲：要想获得快乐，其途径唯有修行，即通过修行道谛才能现前究竟快乐的灭谛；要想遣除痛苦（苦谛），必须断除它的因——集谛。就像中医看病一样，应致力于去除病因，否则意义也不大。

因此，若我们了知所取所舍，从此之后再不造业，就不会感受痛苦。而昆虫的数目等，知道也可以，不知道也无所谓，因为最关键的就是要解除痛苦、获得快乐，所以首先要了知解除所舍痛苦、获得所取快乐的方法。在这个世界上，唯有世尊彻知这样的真理——四谛，故唯一承许佛陀才是真正的量士夫。除此之外，知晓无有必要的昆虫数目等一切者，并非量士夫。

但佛陀能遍知一切！有些人说：佛陀肯定是遍知，因为在两千五百多年前，人类根本没有显微镜之类的科学仪器时，佛陀就能在《心地观经》里面讲："亦如大肠，八万四千虫所住故。"而医学发展到今天，很多生物学家和医学家，通过十万、百万、亿万倍的显微镜，才发现人身上有许多细菌和虫类。

佛陀在有些经典里面，教诫弟子对身体观无常和厌离心时说：我们这个身体完全是各种各样虫类的乐园。现在科学家发现：人的身体实际上就是一个动物园，因为通过仪器观察，里面有特别多的细菌和虫类。

比如没有刷牙时，在一颗牙齿上就有一亿到十亿细菌，可能大家都看到过一些特别可怕的镜头。而刷牙后，还有十万多个细菌没有遣除。

麦彭仁波切在《随念三宝经释》里面，也引用过很多佛经的教证，比如：有一个叫释迦大名的人，为了观察释迦牟尼佛的智慧，在劫毗罗城挨家挨户索要一把大米，并一一记下处所、姓名，同米放入袋中，令象驮至佛前，让释迦牟尼佛辨别，佛陀完全清楚米源于何人何处。有一次，提婆达多在东南西北各处收集炭灰，打上记号，装在口袋里，让世尊辨别，佛陀一一回答，没有一点差错。

所以，世界上有多少树木，每一棵树上有多少树叶，佛陀完全清楚。不说获得佛果时，就是在因地，也完全明白。《释迦牟尼佛广传——白莲花论》和其他佛传中讲：久远之前，有一鲜明仙人住在一特别高大（枝叶覆盖五六里地）的尼枸卢树下，用自己的神通和智慧，花了十二年零七天时间，才算出这棵大树有多少树叶。当时有一位碧蓝仙人，鲜明仙人想侮辱他，问：这棵树有多少树叶？碧蓝仙人不假思索脱口而出，所说与所算无二无别，鲜明仙人特别惊讶。当时之鲜明仙人即为后来的舍利子，碧蓝仙人即释迦牟尼佛因地。

以前，我在厦门翻译《释迦牟尼佛广传——白莲花论》这部法时，医院里面有棵特别大的榕树。有时我在树下乘凉，看到树叶，偶尔会打这样的妄想：若这是尼枸卢树，会有多少叶子呀？去年我去厦门时，因对这棵树有一种不同的感情，还特意到医院去看了

一下。

对佛陀的公案，若现在人没有把它看作为传说，而真正了解、懂得其意义，当下很多疑惑分别念都会遣除。故希望研究佛教的人，一定要有一个客观、公正的态度，这样现在世间的邪说就可以遮止。虽然佛经中有时会讲虫类以及树木、树叶的多少等，但这些并非释迦牟尼佛成为量士夫的理由，因为外道仙人等有神通的人对此也清清楚楚。若我们说佛陀是量士夫，因为他知道众生肠中有八万四千虫，其实这是不一定的。因为不仅是佛陀，其他有业障烦恼的外道祖师也明白。那真正的理由是什么呢？就是对众生宣说了解除痛苦的四谛法门，这才是佛陀的唯一特点。

但现在农民只关心怎么种庄稼，养猪的人只关心怎么把猪养肥……虽然一部分众生会关心这些问题，但对总的众生来讲并不是很需要，更需要的是离苦得乐的真理。当然，佛陀在经典当中，对工巧明、因明、医方明等五明都有不同程度的宣说，也就是说，佛陀对包括牧民所作的事情在内的一切，都非常清楚。为什么呢？因为佛陀的智慧无穷。

如《抛石经》云："譬如有一大海，深达八万由旬，广阔无量，以等量墨块投入，令海水悉成墨汁。复以山王置于海中，海面上下各八万由旬，山王四面悉以金银珠宝合成，四方复有四大部洲，如是尽成纸张。大地所有树木草干，作成笔管，四洲众生皆共书写，直至墨干笔枯，如是于长老舍利子点滴智慧亦难描述。若有智慧如舍利子者，遍满三千大千世界，其智总和，亦不能比如来智慧，百分千分不及其一，算

数譬喻所不能及。”

鸠摩罗什翻译的《大庄严论经》里面讲：有一次，波斯匿王要求放牧的人在佛陀面前听法，以种下善根。但他们信心不足，共同商议说：听说佛陀无所不知，但他毕竟是净饭王的王子，一直在王宫里面生活，从来没有学过放牧的知识和窍诀，那我们今天就要以放牧的道理来问他，若他知道放牧的道理，就是真正的智人。于是他们向佛陀请教牧牛的方法，佛陀便给他们讲了牧牛的十一种方法，令他们自愧不如，从而才对佛陀具一切智生起真实的信心。

若我们在爱因斯坦和牛顿等大科学家面前问放牧的事，他们会不会知道啊？去年有一位藏族知识分子说："爱因斯坦会不会揉糌粑？如果他不学，可能旁人看起来也非常可怜。因为他根本不会揉，也不知道怎么吃。”

但佛陀的智慧并非佛教徒吹嘘，若能深入经藏，则能非常清楚地了知。不过，刚开始翻阅时，因为不懂，可能会有怀疑。但慢慢懂得以后，就会认为自己的智慧跟不上，从而对佛陀产生信心。现在很多人都没有了解、学习过佛教，还敢批判佛教，这是一种很不负责任的态度。不要说千经万论，所有三藏十二部，就是部分经典，若能学习，也会心服口服。因为，在漫长历史长河中，还没有发现任何一个人能真正驳斥佛陀的经义。不要说佛陀，就是佛陀的追随者龙猛菩萨、月称菩萨、法称论师等的理论，也没有人能推翻。

当然，佛陀也知道什么该说什么不该说。《四百论》中讲："佛知作不作，应说不应说。”意谓：佛陀

完全知道什么该做，什么不该做，也知道哪些众生面前应该说什么，哪些众生面前不应该说什么。所以，对众生解脱有关的问题，诸如胜义谛的万法空性，对治常乐我净的苦、空、无常、无我等，在经典里面讲得特别清楚。而每一个人的家庭状况，每一家装修需要的材料，什么时候流行喇叭裤，喇叭裤怎么做，什么时候普遍使用自行车，自行车应该怎么造等，这些是没有必要说的。因为，虽然当时的人特别重视这些问题，但过一段时间就没有那么重要了，而真理永远都不会过时。

总之，希望广大佛教徒为主的人，在这方面要再三思维，越思维，对佛陀无与伦比的智慧越能生起不共的信心！

见远否皆可，见求真理是。
设见远为量，当来依鹫鹰。

大家都知道，有因距离远而不见，比如我们现在的眼识不可能知道美国的情况；有因时间远而不见，比如十几年前的事情，我们都看不到；有因障物阻隔而不见，比如我们的眼睛看不见墙外的东西，耳朵听不到墙外的声音等。若谁能知道这些遥远的事情，大家都会感到特别稀有。其实这并不是什么稀有的事，因为跟了知解脱道相比相差太远！

有人会问：若佛陀是真正的量士夫，为什么不在每位众生面前示现神通呢？若示现神通，所有人都会学佛。其实，这种说法特别孤陋寡闻。《百业经》中讲：凡夫人都喜欢神通神变，若出乎意料的事情在他

面前出现，就会生起很大的信心。因此，很多人都对气功师、魔术师有信心。若佛陀也做这些事情，变成一位魔术师或气功师，那就没有人宣说出苦的妙道了，这是很可怕的！因此，对远方的东西见也可以，不见也可以，只要能让我们见到从轮回中获得解脱的所求真理，他就是量士夫，而这正是佛陀唯一的特点。

假设仅仅见到远处即为量士夫，那想获得解脱的密行派等，当来就不用依止佛陀等宣说四谛法门的智者了，而应去依止鹫鹰（又称秃鹫），因为它们能见到非常遥远的东西。比如，当尸体运往尸陀林时，秃鹫在几十公里以外的地方都能看得到。若以在海里自由生活为量士夫，那就应该皈依鱼类。若以听到遥远的声音为量士夫，就应该依止野猪。假设以有他心通者为量士夫，那就应该依止能知晓他人起心动念的鬼女、仙人等。如果以导航者为量士夫，就应该依止鸽子。若以发出超声波者为量士夫，就应该依止蝙蝠。（虽然蝙蝠视力很弱，但它发出的超声波却能引导飞行。据说雷达的发明，科学家也从蝙蝠身上得到了很多启示，所以现在飞机在晚上飞行也不用担忧。）总之，不能以拥有诸如此类特点者为量士夫，否则就需要依止具有超越人类五根功能的非人了；而应该皈依宣说远超世间真理的四谛法门的佛陀，因为他才是真正让众生离苦得乐的量士夫。

正因如此，大家以后也不要以佛陀有神通、懂魔术等来建立彼量士夫，而应以佛陀与众生的解脱有无则不生的关系，来成立彼为量士夫。虽然《楼炭经》等佛经中讲，佛陀有神通，能知晓与地球等星球有关

的天文知识等，当然这些也是世尊成为量士夫的证明，但最关键的，就是他宣说了解除所有众生痛苦的唯一妙药——四谛法门。否则，若佛陀仅仅宣说工程、农业等世间知识，当然个别人也很关心这些问题，但对大多数众生来讲，并没什么利益。而佛法却能普利群生——解除所有众生的身心痛苦，这是佛法与其他知识不同之处。各位都明白，在交通大学所学的知识，在人文和电子方面就不一定用得上，这是世间知识的局限性。而苦集灭道的四谛法门，这是所有众生都需要的，因为凡是生命都需要解除痛苦、获得快乐。因此，佛陀出现于世，对众生来讲意义非常重大！

若不懂得以上道理，则极易迷信神通，或自己想获得天眼，以看见他人不能见的东西，或自己想开天耳，以偷听很多东西……若懂得谁能以自力开示解脱道，对此没有欺诳，则承许彼为量士夫这一真理，则能破除自他各种邪执。或者说，佛陀彻底了达解脱道的缘故，决定圆满修行了各种方便，以此也能回答对方所提的两个辩难，即佛陀了知解脱道，故有成为量的能立，佛陀已经殷重修圆满了这样的方便，故有成就量的因。

丙二（宣说真实之能立）分二：欲等顺式依道说；救等逆式说能知。

在遮破承许佛是量无能立后，宣说佛陀是量士夫的真实能立，这分顺逆两种方式，也分别回答了对方所提的两个问题，但都源于陈那论师的教证——“敬礼定量欲利生，大师善逝救护者”。所谓顺式，即欲

利生→大师→善逝→救护者，以此宣说能成就量士夫的正道；所谓逆式，即救护者→善逝→大师→欲利生，以此宣说佛是量的能立。若懂得这两种推理方式，以后就可以拍着胸脯在别人面前成立世尊为量士夫。

丁一（欲等顺式依道说）分二：因圆满及果圆满。

戊一（因圆满）分二：各自宣说及结尾。

己一（各自宣说）分二：意乐圆满说欲利；加行圆满说导师。

庚一（意乐圆满说欲利）分二：真实宣说及遣诤。

辛一、真实宣说：

能立修悲中。

释迦牟尼佛成为量士夫，最主要的依据是什么呢？就是佛陀在三大阿僧祇劫当中，为了利益无边无际的一切众生修持大慈大悲心已达究竟。所谓大悲心，并非世间母亲对孩子的悲心，它还掺杂着很多自私自利的成分，即母亲关心孩子，还希望孩子长大之后自己能依靠；而佛陀的大慈大悲心不杂任何私欲，无条件地利益一切众生，即大悲心已达究竟，故佛陀才是量士夫。

其实，大悲心达到究竟，利益众生的事业才会圆满。若大悲心没有究竟，到了中间的时候，很有可能会像声闻、缘觉一样趋入涅槃。我经常在想：若弘扬佛法、利益众生的发心人员的悲心不具足，因为自私自利心作祟，所作事情很有可能不圆满。因此，月称论师在造论之初就顶礼大悲心，《入中论》云：“悲性于佛广大果，初犹种子长如水，常时受用若成熟，故我先赞大悲心。”可见，只有悲性圆满者才可以成佛，

也只有圆满悲心的佛陀才堪为量士夫。

有些人会想：建立佛陀是遍知或量士夫，为什么不说他的智慧达到究竟，偏要说他的悲心达到究竟呢？大家一定要清楚，如果大悲心没有达到究竟，智慧也不可能究竟；若大悲心达到究竟，他就是全知，这是很关键的！这些推理方法，对很多年轻人和知识分子来讲，只要稍微指点一下，就应该会推，不会有任何困难。

辛二（遣诤）分二：遣除修习不容诤[55]；遣修无边不容有[56]。

壬一（遣除修习不容诤）分二：略说以及广宣说。

癸一、略说：

谓心依身故，修习不成立。

非理破依故。

对方认为：佛陀通过多生累世修行，大悲心已达究竟并不成立，因为不存在前世后世的延续，即使存在，悲心也不可能无边增长。所以，在世尊成立为量士夫之前，必须以相当长的篇幅来建立前世后世，以及悲心能无边增长至究竟的观点。对很多学者来讲，这些问题都非常关键，希望能登堂入室、纵览精彩！

顺世外道徒（顺世外道与唯物论的观点很接近）说：心识依靠身体，怎么依靠呢？有三种方式：第一，就像灯和灯光有因果关系一样，身体与心也有因果关系（即心识之果依靠身体之因）；第二，就像酒与迷

[55] 即遣除没有前生后世，故不成立多生修习悲心的诤论。

[56] 即遣除纵然能多生累世修习悲心，也不能无边增长而达至究竟（就像水最多能烧到一百度，再烧温度也不可能增长一样，即使能在无量劫中修悲，悲心也是有限的）的诤论。

醉的功能一样，心是身体的功能或功德（即心识功德依靠本体身体）；第三，就像墙壁与墙上的花纹一样，身体与心以自性的方式依靠（就像墙壁砌成时自然会有纹理，身体形成时也自然会有心）。机械唯物主义也认为：身体是一台机器，当很多零件聚合时，心就自然而然出现。有些唯物主义认为：心识从大脑中产生，因为在大脑出现损害时，心会出现癫狂等现象。因此，一旦身体毁灭，心相续也随之中断，故多生累世修习慈悲等心法并不成立。

其实，这些道理非常可笑！为什么呢？因为，虽然身体对心的产生起俱有缘（指次因）的作用，但真正心依靠身体而产生是不成立的。其他论典里面也讲：身体不可能是心的近取因（指主因）。故云："非理破依故。"即：累世修行不成立的说法是不合理的，因为以正量可以遮破你们所许身体是心之殊胜所依（从主因或近取因讲）的缘故。

比如，心识依靠大脑产生，但现在世界上有许许多多人没有大脑却存在心识[57]。《仓央嘉措密传》也讲：

[57] 比如在美国弗吉尼亚州，有一位名叫安德鲁的男孩，他从生下来起就没有大脑。医生通过观察后确认他在有生之年中将永远不会微笑，更可怕的是，他们还断定安德鲁活不过几个星期就会死掉。不过，这个孩子如今已安全地生存了五年，而且当他看电视节目时还会发出咯咯的笑声。医生及专家再次对他进行会诊，结果发现安德鲁的所谓颅脑只是一个囊肿，支配人的思维、协调肌肉运动的大脑部分根本就未发育形成，颅腔内全是积水，的确可算是一个地地道道的无脑儿童。其后，安德鲁就被医疗专家们诊断为"有头无脑者"。而在一九八零年，神经病学家洛博教授也在塞非尔德大学发现了一个无有大脑之学生。正常人在大脑皮质与脑室之间有 4.5 厘米厚的脑组织，而此位高材生却只有一毫米厚的薄层，且颅腔里几乎全被脑脊液充满，并且他的整个脑重只有 150 克，只相当于常人的十分之一。但他的行为却与普通人没有两样，而且他还特别精通数学，曾得过数学竞赛优胜奖。类似这样的无脑者，目前已发现有数十位之多。（摘自慈诚洛珠堪布所著之《前世今生论》。）

我（六世达赖喇嘛）亲自看见一个人，头已经断了三年还没死。他要吃饭时就拍自己的胸，其他人就为他灌糌粑汤。吃饱了以后，他又拍胸，其他人就停止给他喂食。仓央嘉措说：“佛经中还说，头乃身体一切行为举止之根本，断后不可能再复生，人亦不可能再复活。现在对照着眼前这个无头人，我想佛经中的这种说法可能只是总说概论而已，个别众生所具体感受的个别业果，实难以衡量、判定，这些特殊现象根本不是我们言谈思议的对境。”

再说，要成立身体跟心有无则不生或此有彼有的因果关系，必须要有充分的依据，但这个依据对方根本找不出来。这在下面会广说。

很多人受唯物论影响，根本不承认前世后世，其实他们并没有依据。而前世后世存在的道理完全是正确的（即心的近取因是心），不过这需要特别细微的智慧来建立。建立以后，自然而然就会相信因果不虚等佛法甚深道理。故我觉得，对很多分别念很重的年轻人来讲，《释量论》不得不学，若认真学习，肯定会得到很大的好处！

若你们当中有人认为：前世后世肯定不存在，释迦牟尼佛肯定不是量士夫，那就请你直接对我说出来。如果在很多人面前特别不好意思，你对这个问题有特别充分依据的话，就给我写个纸条，我可以单独跟你在谁也看不到、听不到的地方辩论。总之，希望大家遣除怀疑、生起正见，这极其重要！

学习参考资料

一、佛教常识：

1.三藏十二部：三藏者，谓经律论，各各含藏一切文理，故皆名藏。一、修多罗藏：梵语修多罗，华言契经。契，合也。谓上契诸佛之理，下契众生之机，故名契经也。二、毗柰耶藏：梵语毗柰耶，华言律，又云善治。谓能治众生之恶，如世法律则能断决重轻之罪，故名律也。三、阿毗达磨藏：梵语阿毗达磨，亦名阿毗昙，华言论。论者，论议也。瑜伽论云：问答决择诸法性相，故名论也。

十二部者，谓一切经分为十二种。据《智度论·三十三》之说：一、修多罗，此云契经。经典中直说法义之长行文也。契经者，犹言契于理契于机之经典。二、祇夜，译作应颂，又作重颂。应于前长行之文重宣其义者，即颂也。凡定字句之文体，谓为颂。三、伽陀，译作讽颂又作孤起颂。不依长行，直作偈颂之句者。如法句经是也。四、尼陀那，此译因缘。经中说见佛闻法因缘，及佛说法教化因缘之处。如诸经之序品，即因缘经也。五、伊帝目多，此译本事。佛说弟子过去世因缘之经文。如法华经中药王菩萨本事品是也。六、阇多伽，此译本生。佛说自身过去世因缘之经文也。七、阿浮达摩，新云阿毗达磨。此译未曾有。记佛现种种神力不思议事之经文也。八、阿波陀那，此译譬喻。经中说譬喻之处也。九、优婆提舍，此译论义。以法理论义问答之经文也。十、优陀那，

此译自说。无问者，佛自说之经文。如阿弥陀经是也。十一、毗佛略，此译方广。说方正广大之真理之经文也。十二、和伽罗，译授记。于菩萨授成佛之记之经文也。此十二部中，修多罗与祇夜及伽陀三者为经文上之体裁，余九部从其经文所载之别事而立名。

2.佛成道地——菩提伽耶：又称菩提道场、佛陀伽耶、摩诃菩提、菩提场。为佛陀成正觉之地。位于印度比哈尔南部伽耶市近郊七公里处之布达葛雅，面临恒河支流尼连禅河（今法尔古河），其地原为古印度摩揭陀国伽耶城南方之优楼频螺聚落。据经典记载：佛陀经历六年苦行之后，行至此地，于毕钵罗树下之金刚座上结跏趺坐，证悟十二因缘、四谛法等，而得正觉。故毕钵罗树又称菩提树，即“觉树”之意。佛陀入灭后，历代纷纷在此起塔供养，建造精舍伽蓝，虽屡遭毁坏，然迄今尚存多处遗迹：

〇大塔：又称大觉塔、大觉寺、大菩提寺、摩诃菩提僧伽耶。即位于菩提树北之精舍。其始建年代有二说，或谓二世纪，或谓四世纪。五世纪初，法显入天竺巡礼此地时已有此塔，附近另有三座伽蓝，其时之住僧以持律严峻著称。六世纪中叶，唯识大论师护法离开那烂陀寺后，一度栖隐于此，撰述《唯识三十颂》之释文。玄奘西游印度时，对此塔及塔附近之其他遗迹皆详加记载。另据《法苑珠林·卷二十九》载：于唐贞观十九年（645），黄水县令王玄策曾至此，并于塔西立碑。现存之大塔系十二、三世纪间之缅甸国王所修造者，塔高五十二公尺，外观九层，内部实仅两层，四面刻有佛像佛龛，雕镂精致庄严。十三世纪

时，因避回教徒之摧残，佛教徒遂将大塔掩埋，形成一土丘，湮没数百年，直至一八八一年始由考古学者康林罕重新掘出，举世震惊，每年朝圣之佛教徒不计其数，然今主权仍归印度教徒所有。

〇菩提树：位于大塔外侧接基台处，高达十二公尺。为传法之故，阿育王之女僧伽蜜多尝以此树分枝移植锡兰（今斯里兰卡），后其本树遭异教徒摧毁，遂又从锡兰移枝回菩提道场，即今之菩提树。

〇金刚座：位于菩提树下，佛陀在此座证得无上正等正觉，其处现置一石刻高座，长二点三公尺，宽一点二公尺，高零点九公尺，其上安置佛陀之石像。唐代时，我国高僧玄照、道希、智光、悟空等十余人先后至此礼拜金刚座，其中，玄照曾驻锡四年，研学俱舍、律仪等，智光亦留止两年，研学俱舍、因明等。至五代及两宋之际，志义、归宝、蕴述等亦陆续至此，于附近建碑、塔等。

〇石栏：围绕于大塔之处，为阿育王所造。阿育王为佛陀入灭后二百年左右君临摩揭陀国之王，初时崇信外道，不信佛法，故恶意砍伐佛陀成道处之菩提树；然枝干虽被砍伐殆尽，未久仍新芽繁茂，阿育王乃悔悟而令匠人筑十余尺高之石栏，环绕严护之。或谓从石柱之刻文推之，此石栏应造于阿育王之后。又七世纪初，羯罗拏苏伐剌那国之设赏迦王毁嫉佛法，破坏大塔，砍伐菩提树，焚烧其根，数月之后，阿育王之后裔摩揭陀国之补剌拏伐摩王兴复之，为防后人再度滥伐，乃筑二丈四尺之石垣以保护之。

此外，菩提伽耶另有许愿场、佛陀经行处、观树

之处、成道后沐浴处等圣迹。

二、法相名词：

1.三支作法：依宗（命题）、因（理由）、喻（譬喻）等三支成立之因明论式。又作三分作法。略称三支、三分。乃陈那及其弟子商羯罗主等新因明论师所立，唯设宗、因、喻三段之推论式。

⑴宗，又称所立，为议论之主题，乃即将被论证之命题。如言“声是无常”是。宗由主词与宾词组成，主词又称有法、所别、前陈；宾词又称法、能别、有相、后陈。凡因明之规则，主词与宾词须立（立论者）、敌（问难者）共同认可。联结此两语以立一论式时，始生两者间之议论，借因、喻之力以图成立其主义。

⑵因，即能立，为论证之根据。如云“所作性故”是。因具有遍是宗法性、同品定有性、异品遍无性三相，此为因必备之条件，新因明之根柢。①遍是宗法性，规定宗之主词与因之关系，即后者之范围必包摄（大于）或等于前者。②同品定有性，规定宗之宾词与因之关系，后者包摄前者，或与其“外延”全体相等。外延，此处指适用于某一概念相同属性之全部范围。故知“因”须包含宗之宾词，或与宾词相同属性之全部范围相等，始构成因之条件。③异品遍无性，系与同品定有性相反之规定，即与宗之主词及宾词相违之异品应全无关系。故知同品系从正面推断以证成所立之宗，而异品则从反面证成所立之宗。

⑶喻，为议论根柢之一般原理，表示立、敌共认之真理，相当于论理学之大前提，由喻体及喻依组成。

喻体为一般之真理，喻依为其实例。喻又分同喻、异喻。同喻为宗论证之积极基础，异喻为其消极基础。

今举具备三支作法之论式如下：声是无常（宗，第一支），所作性故（因，第二支），见诸所作皆无常，譬如瓶等（同喻），诸常住皆非所作，譬如虚空（异喻，以上第三支）。

2.四谛：又云四圣谛，四真谛。圣者所见之真理也。一苦谛，三界六趣之苦报也。是为迷之果。二集谛，贪嗔等烦恼，及善恶之诸业也。此二者能集起三界六趣之苦报，故名集谛。三灭谛，涅槃也。涅槃灭惑业而离生死之苦，真空寂灭，故名灭。是为悟之果。四道谛，八正道也，此能通于涅槃故名道。是为悟之因。其中前二者流转之因果也，故又曰世间因果。后二者还灭之因果也，又曰出世间因果。此四者皆云谛者，言其真理实为至极也。而二者皆先果后因者，果易见，因难知，故先示苦果令其厌，然后使断其因，又举涅槃之妙果使乐之，然后使修其道，是乃诱引最劣小机之善巧也。佛起菩提树下至鹿野苑，为五比丘始说此法。是为佛转法轮之初。依之而修道证灭者，称为声闻人。

三、重点、难点、疑点：

1.众生是怎样流转三界轮回的？答：《俱舍论》云：“由我执力，诸烦恼生，三有轮回，无容解脱。”意思是说，由于将自身心五蕴执为我的串习力，则会产生诸多烦恼，比如缘悦意境生贪，缘违逆境生嗔，缘不苦不乐境生痴，这样就不可能从三有轮回中获得

解脱。具体说，以我执造作大品贪嗔痴三毒罪业则转生地狱，造作中品三毒罪业则转生恶鬼，造作下品三毒罪业则转生旁生，以我执造作相应我慢之善业则转生人间天界，造作相应嫉妒之善业则转生非天。

2.三界轮回为什么苦？答：《四百论》云："无常定有损，有损则非乐，故说凡无常，一切皆是苦。"意思是说，无常法一定有坏灭损害，有坏灭损害则非真正的安乐，故说凡属无常的一切法，皆是痛苦。可能有人会想：虽然诸法皆无常，但身体等在刹那变灭中也有安乐存在。其实，所谓的安乐虽然不是由寒热饥渴等苦缘所生之苦苦，但也不离乐境坏时所生之变苦，及无常迁动之行苦，因此也是苦。而三界轮回中的法皆是无常法，故三界轮回全都是苦。

四、思维与辩论：

1.请以事势理详细遮破佛为正量无能立的观点。

2.意乐圆满指的是什么？对方认为累世修行不成立的病根何在？

第七课

《成量品》中，建立世尊是量士夫时，自宗说大悲心究竟是最主要的依据。顺世外道为主的外道说：通过一世一世地修行，最后达至究竟不可能，因为人的身心一世就灭了。现在个别宗派也说：人只有一世，只要即生过得快乐就可以。所以，若有钱，就在临死之前拼命花；若没有钱，一辈子就拼命挣钱，很多人都是如此。

在所有外道中，顺世外道的见解最低劣，但这种思想对人类影响非常大。现在社会有人经常说：无神论已经把人类带入禽兽之境，因为人们除了动物的本能以外，再也没有更高的理想了。反之，若人们知道前世后世存在，不仅会关心这一世，还会关心来世，自然也会考虑当前心行对长远未来的影响。但是，因为没有这样的见解和教育，很多人都变成了鼠目寸光。

因此，在世尊成立为量士夫之前，很有必要专门以一段文字来建立前世后世。对很多人来讲，这个道理都非常重要！《大智度论》云："佛法大海，信为能入，智为能度。"意谓：以信心能入于佛教，以智慧能度越轮回、获得解脱。所以，没有信心不行，不可能入于佛教；有了信心还不够，一定要有智慧，否则也不可能超越轮回。再者，若没有智慧，因为我们的生存环境和所受教育很低劣，心里始终会存在着众多怀疑。因此，这次讲《成量品》意义极其重大！

当然，极个别前世因缘特别殊胜的人，生下来就

不会怀疑前世后世不存在。也有人在多年闻思修行之后，才坚信人存在前世后世。还有人从小就生长在有信仰的家庭，就像藏地绝大多数人一样，长大之后自然会有前世后世存在的理念。除此之外，即使已经皈依佛门很长时间，甚至已经出家很多年，但实际上却经常产生种种怀疑。

即使自己没有怀疑，在与外道或不信佛教的人接触时，很有可能有人会针锋相对地与你辩论。作为佛教徒，特别是其中的知识分子，也应该用自己的智慧予以答复。若不懂佛教的教义，则不会回答；若懂得，则没有任何问题。因此，大家一定要会运用佛教的理论，这是最关键的问题。虽然在座的极个别人，对本论的颂词和推理方法不一定特别懂，但也有必要学习。

前面略说当中，外道说：身体和心的关系，就像灯与灯光、酒与迷醉性、墙与墙上的花纹一样，是能依所依的关系，即心是依靠身体产生的，或身体是心产生的主因。机械唯物主义者认为：人的身体及其功能产生之后，心识就会产生；身体灭亡或其功能消失之后，心识就会烟消云散、灰飞烟灭。现在很多人认为：身体也是突然出现的，心也是突然出现的，灭的时候也是同时灭的。所以根本不考虑来世存在。我到大城市中，发现很多人都是这样，其原因就是没有受过佛教的教育。

其实，这种观点非常不合理，下面就以广大的理论来进行遮破。若我们懂得这些道理并能运用，自相续的怀疑、邪见就能铲除，而成为一位名副其实的佛

教徒。当然，这是法称论师智慧的恩德。

癸二（广宣说）分二：许心依身无能立；宣说彼者有能害。

子一（许心依身无能立）分二：破他宗及立自宗。

丑一（破他宗）分二：破许非同时所依[58]；遮破同时之所依[59]。

寅一（破许非同时所依）分二：宣说彼者无随存[60]；宣说彼者无随灭[61]。

卯一（宣说彼者无随存）分二：遮破相似之随存；成义自宗立随存。

辰一（遮破相似之随存）分二：建立自同类随存；广说彼之合理性。

巳一、建立自同类随存：

有情受生时，呼吸根及识，
非不待自类，唯由身体生，
极其过分故。见具结生力，
彼何具何无，何后无结生？

实际上，从无始以来到现在，众生的心识都是存在的；过了这一世，乃至没有获得阿罗汉果或菩提果之前，心识或灵魂或意识，在轮回中还要一直不断地流转，下面就以理证建立这个道理。

法称论师说：不管是胎生、卵生，还是湿生、化生，所有有情受生时，呼吸、眼耳鼻舌身五根以及识三者，并非不观待自己前世的同类，也就是说，呼吸、五根、心识各自有其前世的同类因，并非仅依身体产

---

58 即遮破他宗所许，身体乃心识非同时之所依的观点。
59 即遮破他宗所许，身体乃心识同时所依之观点。
60 即宣说承许身体乃心识非同时之所依的观点，不能建立因果之随存。
61 即宣说承许身体乃心识同时之所依的观点，不能建立因果之随灭。

生。如果呼吸、五根、识三者仅仅依靠身体产生，那就非常过分。为什么呢？因为，若不观待自己的因——前面的同类，单单依靠身体，那四大种就成了一切众生的因，因为身体是由地水火风四大组成的，也就是说，身体若有这个能力，其因四大种必定有这个能力。这样的话，地水火风聚合的石头、土粉、柱子等都可以产生众生，因为与身体一样同是四大聚合故。

虽然佛教承认，父母的不净种子以及依之形成的身体是因（指俱有缘），但没有前世的呼吸、五根、识，也是不可能产生新生命的。因为，这相当于农民不需要下种，直接从田地中长出苗芽。为什么呢？不需要自己的种子——前世之心等近取因，只需要大种的聚合故。所以，承许依靠地水火风聚合的身体产生心识，就有这样的过失。

颂词说，此以理成立，即见到前世最后的心识具有结生后世的能力。为什么呢？因为，即生当中前前的心是后后心的因，比如：今天的心产生明天的心，明天的心产生后天的心……此生倒数第二天的心产生临死那天的心。可能有人会想：身体也是心的因。其实，很多意识的产生都不需要依靠身体，即或依靠也是助缘，因为没有先前的心也不可能产生；虽然根识的产生需要依靠身，但没有先前的作意也不可能产生，故唯说前心是后心的主因。正因为是前面的心产生后面的心，临死的心产生中阴[62]第一刹那的心，中

[62] 中阴：又云中有。死此生彼，中间所受之阴形也。阴者五阴之阴（新译云五蕴）。俱舍宗以为有一定之中阴，成实宗以为无之，大乘宗以为有无不定，谓极善极恶

阴最后一刹那的心产生后世第一刹那的心就合情合理，因为前因圆满集聚，后果必定会产生。颂词还说：“彼何具何无，何后无结生？”意思是，既然前世末尾的心有能力产生后世第一刹那心，那为何后来不结生？是需要什么新的因呢？还是缺少了什么因缘？但这是不可能的，故绝对结生。

我们可以反问自己：既然现在的心依靠前面的心而产生，那为什么到了最后，心就不能延续下去？或刚刚受生之心，为什么就不是从前世末尾之心而生？这个问题很重要，大家一定要好好观察。当然有人会说：因为身体灭了，所以心也灭。若是如此，那必须要成立身与心有因和果的关系。但这并不成立，下面将以很多理论来进行分析。

此处和后面都说，前世五根是今世五根的因，今世五根是后世五根的因。为什么这么讲呢？因为眼、身等根会延续到后世。很多因明论师都认为：在死亡时，心识会不断延续下去，就像梦中的心识不断延续下去一样。那五根怎么跟心一起延续下去呢？在临死时，无情法的五根变成种子[63]或习气[64]，以现在的话来

之人无中阴直至所至，余皆有之。大乘义章八曰：“命报终谢，名为无有。生后死前，名为本有。两身之间，所受阴形，名为中有。”文句四曰：“中阴倒悬诸根皆毁坏。”

[63] 种子：如同谷类等之由其种子所生，色法（物质）与心法（精神）等一切现象亦有其产生之因种，称为种子。谷类之种子称为外种；对外之种子而言，唯识宗将种子摄于阿赖耶识中，称为内种。内种子系指其生果功能而言（生果作用），乃为现行诸法（现在所显现之诸现象）薰习于阿赖耶识中而形成一特殊之习性者，故又称习气或余习。

据《成唯识论·卷二》之说，于阿赖耶识中，能同时生起七转诸法现行之果，又具有令自类之种子前后相续不断之功能；即能生一切有漏、无漏、有为等诸法之功能者，皆称为种子。如同植物之种子，具有产生一切现象之可能性。种子藏于阿赖耶识中，前者（种子）为因、作用，后者（阿赖耶识）为果、本体。然种

说就是能量。虽然眼睛看不见，但这种特殊能量的的确确存在。《俱舍论》和中阴救度窍诀当中讲，中阴

子自身并非一客体，而系一纯粹之精神作用。

自类别而言，种子可分两种：(一)能产生诸现象（众生之迷界）者，称为有漏种子。(二)能生菩提之因者，称为无漏种子。有漏种子复可分为二类：(1)能产生与种子同种类之现象者，称为名言种子、等流种子、等流习气。(2)可帮助名言种子，以善恶业而产生异熟作用者（即具有产生当来有漏果之功能），称为业种子、异熟种子、有支习气、异熟习气。上述之中，名言种子系一切诸法之“亲因缘”种子，乃以名言为缘所薰成之种子，又分成表义名言与显境名言两种。表义名言种子，指于名言（名、句、文等）中诠表诸法之义者；第六识即缘此名言，随其语言音声而变现一切诸法之相状，由之所薰成之种子。显境名言种子，指缘前七识之见分（认识诸法相状之作用）为境，随缘所薰成之种子。若就现行所受用之情形而言，名言种子又有共相与不共相二种名言种子。共相名言种子，如日月、星辰、山河、大地等，举凡可供自他共同受用者，是为共相；能生起此类共相境界之种子，皆称为共相名言种子。自相名言种子，例如各人之身体，仅能供一己受用；能变现此等自相之种子，称为自相名言种子。又就作用而言，共相与不共相之名言种子均由共业与不共业之业种子为之资助，始能招感其相，即共业种子资助共相种子，始能招感共相；不共业种子资助不共相种子，始能招感不共相。准此可知，大乘唯识之宗义，乃谓无论依报、正报等一切万法皆由种子所变现者。

[64] 习气：又作烦恼习、余习、残气，略称习。由于吾人之思想及行为（尤以烦恼）经常生起，其熏习于吾人心中之习惯、气分、习性、余习、残气等，称为习气。如由纳香之箧中取出香，箧内犹存香气；用以比喻虽灭除烦恼之正体（称为正使），尚存习惯气分。佛典中所记载，如难陀之淫习、舍利弗及摩诃迦叶之嗔习、卑陵伽婆跋之慢习、摩头婆私吒之跳戏习、憍梵钵提之牛业习等，均为习气之例；唯有佛乃能永断正使及其习气。

唯识宗以习气为种子之异名，乃现行熏习之气分，具有产生思想、行为及其他一切有为法之能力，含藏于阿赖耶识中。又将习气分为三种，称为三种习气、三种熏习，即：(一)名言习气，指依名言（言语之表象）而熏成之种子（即名言种子），系使一切有为法各自产生之直接原因。亦即由名相概念熏于阿赖耶识形成之种子；此类种子反转过来即成为现实各种事物之原因。若就引生等流果（与因同种类之果）之观点而言，名言习气又称为等流习气。其中又可分依表义名言（以音声表义）与显境“我见”熏习阿赖耶识而成之种子；此类种子即是吾人于现实生活中分别你、我及其他种种差别之原因。(三)有支习气，由有支，即三有（于三界之生存）之因（支即因之意）所熏成之善恶业种子。亦即吾人自身所作善恶诸业熏于阿赖耶识而成之种子；此类种子即是后世获得各种不同果报之原因。若就其招感异熟果（果报）之观点而言，有支习气又称为异熟习气。

此外，诸善根积习之气分，亦称习气。如《旧华严经·卷四十离世间品》所载：第十地之菩萨有菩提心习气（又称本气）、善根习气（成行气）、教化众生习气（下化）、见佛习气（上见）、于清净土受生习气（受生）、菩萨行习气（大行）、大愿习气（十愿）、波罗蜜习气（十度）、出生平等法习气（理智）、种种分别境界习气（量知）等，凡十种，皆由厌伏烦恼之故，于诸行积累熏习气分，方能究竟断伏烦恼，称为习气。除上记之外，另有等流习气与异熟习气，或名言种子与业种子等之分别。

身具足眼耳鼻等一切根；当然，这时的五根并非《俱舍论》所讲的色法，即并非以特别粗大的方式而存在。麦彭仁波切在《释量论大疏》中讲：众所周知，无色界没有色法，但无色界的众生是有根的，只不过以隐蔽的方式，以习气或种子而存在；转生欲界时，原来隐蔽的根就依靠外缘而成熟。

此理以事实成立，《中观四百论》云："若有宿生念……既见昔时痕……"现在世界上，很多人都能回忆自己的前世，比如前世自己胳膊上有痕迹，而且在即生当中，也在自己身上显现。这充分说明，前世的五根跟着这个众生。为什么前世身上的疤痕在后世身体上还存在呢？月称论师在《中观四百论释》中说，这是一种无欺的缘起显现，就像茅蓬上的鸽子，其脚印会在茅蓬中的乳汁上显现一样，虽然它并没有到房中踩酸奶。

在座的有个别在英美等国求过学，希望发心把西方有关前生后世存在的大量真实事例翻译成中文，现在很多人都需要看。这些年中国改革开放，经济上还比较不错，但思想却很落后。前段时间，李连杰在一公开场合讲：现在中国的慈善事业相当于美国上世纪八十年代的水平，大家都在讨论做什么、不做什么，谁能做什么、谁不能做什么，若要跟上美国的慈善理念，至少还需要三十年。我觉得他讲的很好。其实不仅是慈善，在前世后世等思想方面，也需要进一步地开放、学习、升华。

但现在世间人，从早到晚所有精力都用在物质发展上，虽然很多高层领导在开会时会提及精神发展，

但在正式操作上还很不够。所以，不管是佛教徒还是非佛教徒，都应重视这个问题。现在世界不像以前，信息流通非常快，比如今天在北美洲发生了什么事情，全世界所有国家的人都看得清清楚楚。故希望大家，一定要选择有价值的东西认真学习。

西方在前世后世研究方面比较成熟，比如利用催眠术、建立专门研究机构等。当然，跟东方藏传佛教相比，距离还比较遥远。一些西方哲学家和心理学家，跟藏传佛教个别高僧大德对话一个礼拜后，都感觉在无边无垠的大海中找到了宝洲，心里非常欣慰。因此，我们在思想上还要进一步地发展。

言归正传，呼吸怎样才能延续到后世呢？当然这是比较深奥的，打个比方：在做梦时，自己非常累地跑到山顶，这时呼吸很急促；若突然从梦中醒来，还会保持梦时的呼吸频率。为什么会出现这样的状态呢？因为心有这样一种特别奇妙的能力。可能有人会问：那中阴时有没有呼吸呢？虽然不一定有像前世那样的呼吸，但肯定有呼吸。这一点大家一定要清楚。

另外，按照医学来讲，婴儿从母胎出生后，才开始第一次呼吸，而且悉皆伴随哭声。为什么佛陀说轮回皆苦呢？因为我们来到这个世界都会哇哇地哭。若轮回是快乐的，那小孩出生后就应该哈哈大笑。而在死亡时，医学和中阴典籍都讲，会流出最后一滴泪，虽然有些不明显。既然刚开始来到人间会哭，最后离开人间会流泪，那就证明轮回是痛苦的。当然这是以人类为例来讲的。

总之，前世的呼吸、五根、心识会延续到后世。

在这方面，希望大家反复思考，里面有甚深的道理。

巳二（广说彼之合理性）分二：生之前际续随存；后际相续随存理。（即宣说前世后世存在的道理）

午一（生之前际续随存）分二：总说分别破常法。

未一（总说）分二：宣说遮破除违教。

申一（宣说遮破）分二：一切皆应成产生；因果应成颠倒矣。

酉一、一切皆应成产生：

这里反驳的推理非常尖锐，希望大家不要停留在文字上，一定要熟记于心。其好处有二：一、遣除自相续当中的怀疑和邪见；二、有能力保护自己的正见，有武器推翻前世后世不存在的观点。故对佛教徒来讲，懂得这样的道理非常重要！

当然，个别实修者长年在山中修行，什么都不管，甚至连毛泽东的名字都不清楚，也不一定需要懂。有些人常年足不出户，一直在自己家中念阿弥陀佛，不知道很多理论也可以。但若自己要面对社会、弘扬佛法，不懂佛法及世理，则容易缘外缘产生邪见；而度化众生需以理说服，若只说“念阿弥陀佛，不要说话”，“不要动分别念，多念阿弥陀佛”，“不要搞这些，相信佛就可以了”……也不一定能成功。

虽然对少部分人来讲是可以的，但对大多数人来说还是需要讲道理，故还是要了知世出世间的学问，这是非常有必要的！而佛教也要求，先应打好五部大论等显宗密宗的基础，之后为了度化外道的教徒，也可以学一些外道的理论。但刚开始不能学外道的论典，因为没有打好内明的基础，很有可能进入他们的

宗派。

有些人给我说：“我现在暂时在某某教中呆一段时间，发心做义工，过几年再好好闻思佛法。”但我认为，过几年他肯定爬不出来，故先应打好佛教的基础，达到千佛现身指示他道而自己的见解不变时，才可学习他宗的见解与行为，否则容易被他所转，而舍弃自己的信仰。

最近听说有个慈善机构叫“东莞市千分一公益服务中心”，他们在长期助学实践中，总结出了“千分一”的公益理念，呼吁每一千元收入拿出一元钱做慈善。对每个人来讲，实践这种理念并不困难，但现在很多人都没有这样的观念，故他们的呼吁很有意义！有时佛教徒也需要睁开双眼，不能小看他人。虽然我们口口声声都说：我学的是大乘佛教，修持的是《金刚经》等空性法门，但实际上值得学习的地方还非常多。因此，在打好基础之后，还是应该学习其他宗派的观点，以及世间的善妙行为。

何处不产生，湿生等众生，
地等分毫无，故悉种子性。
故根等不待，自类是大种，
如一者尽成，皆无别成故。

在经论里面，《释量论》的颂词最拗口、最难懂，藏地很多大法师、大堪布都不敢讲，因为解释不下去，但对我来讲没有任何问题。

你们说仅从身体当中产生心，这是非常不合理的。因为，东南西北任何一个世界的任何一个环境、

任何一个地方，不产生胎生、卵生、湿生、化生四生的地等大种的部分毫不存在。为此，一切大种都变成了心识种子的本性，即一切大种都变成了心识的种子。而且，若承许呼吸、五根、心识等一切法，不观待自类的因，其近取因为地水火风四大种，那就像地等大种的一分完全变成含生一样，所有大种也无有差别而变成含生。但这与现量和自宗承许相违，故极不应理！

为什么承许仅从身体中产生心识，就有从任何处所都可以产生心识的过失呢？因为，身体除了四大以外没有任何其他东西，即由四大组成，所以作为因的四大，也必定具有产生心识的功能，否则聚合众多四大也不可能产生心识。而地水火风四大何处都有，所以何处都可以产生心识。因为因已经具足，果必定会现前。而且，组成身体的四大与组成其他物体的四大并没有差别。

假设对方说：之所以说从身体当中产生心识，是因为身体中有心的种子，只不过不明显而已，而其他柱子、瓶子等并没有心识的种子。

驳：如果身体中有心的近取，虽然当时不明显，但心的相续在前面已经成立，就像睡眠与昏迷等时的心一样。这样的话，就自相矛盾了。因为，你们刚才说从四大当中产生心识，而现在除了四大以外还有心识。

如果对方说：尽管身体没有心的近取，但具有心的能力。

驳：这种能力跟四大是一体还是他体？如果说是

一体，那地水火风都应该有心识。如果说是他体，地水火风就不能产生心识。

可见，只要会运用这些推理，任何一个学者都不得不承认心识的近取因是心识，这样无尽轮回的相续也就成立了。

唯物论说，心识是依靠大脑产生的。有些医学认为，心识是从心脏产生的。其实，以上面的理证也可破斥。而且，很多心理学家和神经学家通过观察发现，现实生活中有很多没有大脑的人依然活得很好。所以，大脑只不过对心的产生能起到一定作用。当然，身体对心的产生也能起到一定作用。比如身体生病了，或身体残缺，心情自然而然会受影响。但是，这只是一种外缘，并非近取因（即主因）。这一点现在很多人都不懂，认为就像从草地里面突然长出蘑菇一样，心识也是突然出现的。这种观点非常可怜，毁坏了人类的光明前途，因为导致很多人不相信前生后世的真理，故千万不能如此承许。

酉二、因果应成颠倒矣：

诸根一一损，意识非有损。
见此若改变，彼等亦变异，
故识住所依，即识依于彼，
是诸根之因，故根由识起。
具如此能引，后亦成如是。

一般来讲，如果是真正的因果关系，因遭到损害，果也会受损害，这是世间的必然规律。如果承许仅依身体产生心识，那当身体受到损害时，意识也会受到

损害，即会减弱或缺少一部分。但是，“诸根一一损，意识非有损。”意谓：身体上眼耳鼻等有色根[65]遭到损害，比如眼睛受伤甚至瞎盲，腿生病甚至截肢，但意识并没有随着身体损伤的比例而受损伤。而且，有些人没有腿、没有眼睛，心反而更加开朗、更加具有智慧。但是，却能见到根随着心转变的现象，即当意识改变时，根也会随之改变。比如，产生恐惧、贪欲、疯狂、恐慌等意识时，要么全身没有力气，要么眼睛变红、发黄、发黑，等等。

因此，意识存在的所依，就是自己前面同类的识，并非身体。而业（或指思[66]心所，或指身口意善恶无记[67]之所作）是诸根之因，业又依靠意识而起；所以，下一世的眼耳鼻舌身等根，就是由前世的善心和恶心产生的。当然，并非近取因，而是俱有缘。也就是说，意识造业，业对根起一定作用。

既然前世的意识具有那样的能引，后世也将以能引因的方式如是受生，即前世的意识一定能引出后世的意识和根。

通过以上推理，得出了这样一个结论——意识并非仅仅依靠身体产生，即果意识的近取因并不是身

---

[65] 所谓有色根，共七种，即眼耳鼻舌身五根与男女二根。而根，有能生、增上之义。如草木之根，有增上之力，能生干枝。比如眼之眼根，有强力，能生眼识，则名为眼根；信有生他善法之力，则名为信根；又人性有生善恶作业之力，则名为根性。

[66] 思：心所之名，造作之义。为俱舍七十五法之一，唯识百法之一。即对境审虑而引起心、心所造作之精神作用。近于现代语所谓之“思想”、“意志”等。思，在俱舍宗为十大地法之一，恒与一切之心相应；在唯识宗为五遍行之一，当心起时，必有思之作用。盖思乃令心、心所造作之法，为身语意三业之原动力。

[67] 无记：事物之性体中容，不可记为善，亦不可记为恶，或感善果不可记，感恶果亦不可记。

体。否则，当意识改变时，身体的根则不应该改变。但事实并非如此，因为意识改变根也随之改变。所以，意识的前因就是意识。而且，意识也是产生身体的俱有缘。

总之，承许身体产生心，其过失有二：一、一切皆应成产生，即任何地点都应产生心，甚至一切大种都应变成心识种子的本性，或者说所有大种都应变成含生。二、因果应成颠倒，即应该承许心是心的近取因，心是身体的俱有缘，否则就颠倒了因果。因为，根有损而意识并没有损，而意识有损根却有损。

申二、除违教：

彼之识利故，说意依于身。
设若根无有，非识彼亦无。
如此互为因，是故互为果。

如果对方说：如此一来，显然与佛陀在《阿毗达磨经》中所说“身与心相互作用，如同三角架一般依存”相违。

驳：其密意是说，身体对心识的产生能起到一定作用，比如：身体不好导致心情沮丧，身体受伤导致心烦意燥，身体残疾导致痛苦悲伤，吃得好、穿得好导致骄慢，家庭不幸导致心情低落。也就是说，依靠身体的所有根而产生的识对意识有利益的缘故，经中才说意依赖于身体。但并非近取因，而是俱有缘。

当然，这也是修行人要调整好身体的原因。因为，身体调整好了，心就很清净；心很清净，修行就很顺利。《大圆满前行》当中也说：“身正脉就会直，脉正

风就会正，风正心就会正。”

假设对方说：具有根的身体不存在，就不能产生心识，因为未曾见过这种情况。

驳：根也是如此，没有以心作为因的根也不存在，因为同样未曾见过的缘故。这样一来，相互为因，其中之一不存在另一者不会产生，故而相互是果，由此前际后际无边相续持续。比如：第一刹那同时有心与身，第二刹那时也同样有身与心，但第二刹那心的近取因是第一刹那心，其俱有缘为第一刹那身；第二刹那身的近取因是第一刹那身，其俱有缘为第一刹那心。以此类推，身心相互为因，又相互为果，而无尽延续。

也就是说，这是从俱有缘而非近取因的角度来讲的。就像身体保养得特别好，故心情很不错；认真修行禅定（心一缘专注），故气色极佳一样。以前，很多人都很羡慕宋氏三姊妹，因为她们无论从福报、智慧、长相、财产、身体、心理等哪方面来看都非常出色。其实，这与她们前世共同积福、发愿有关，也与今世身心的关系分不开。

总之，我们以后千万不能承许，“唯一从身体当中产生心识”这种特别低劣的观点。若有这样的想法、说法，就要立即运用所学的推理进行遮破。比如，若唯一从身体当中产生心识，那尸体也应该产生心识，因为都是具有产生心识功能的四大组成的缘故。而心的近取因是心，身为俱有缘的观点合情合理。所以，当心识离开身体后，就变成了死人。否则，有尸体便有心识的太过就逃不掉。

因此，大家对无情法和有情法一定要认识清楚。以前，我在《佛教科学论》中讲过，很多西方科学家和哲学家通过长期研究得出结论：有一种非物质的心识可以离开身体单独存在[68]。所以，只要我们真正懂得《阿含经》、《毗奈耶经》等佛教典籍，面对现在人们所谓的克隆绵羊等，就能保持非常清晰的头脑。因为，现在人们所谓的发现或发明，在佛经公案中都能找到它的注脚，比如人有胎生、卵生、化生等。而《十万个为什么》、《十万个科学之谜》，依靠佛教的道理也能迎刃而解。

[68] 比如：1963 年诺贝尔生理和医学奖获得者，伟大的神经生理学家，79 岁的约翰·艾克尔斯爵士，对 300 年来“关于人的本质”的框框提出了宣战，他强烈地捍卫古老的信仰：人是有形的物质和无形的精神构成的奇妙化合物。

艾克尔斯认为：我们都有一种在胚胎期或婴儿期就进入大脑的“非物质思想”，这个“机器中的精灵”，使我们得天独厚地成为人，拥有自由意志、个性以及象爱、恨的感情。我们的“非物质自我”，像司机驾驶汽车或程序员指导计算机那样控制着大脑。

他说：“人的幽灵似的精神只要对大脑施加一种暗语，就足以使一些神经产生兴奋，另一些神经保持平静。”他不仅大胆地提出了大多数科学家看来最离经叛道的观点，而且宣称：“我们的非物质自我，在物理脑死亡后能继续生存。”

“非常保守地估计：假定人有 3 万个基因，遗传密码就有产生十的万次方个遗传密码不同的‘自我’的潜力。”艾氏惊讶地说：“产生这种唯一的‘自我’的概率是十的万次方分之一！”他不信“自我”会系在一根未必可信的细线上，很可能是“非物质的自我”会进入任何一个身体。他说：“我常说，我可以降生成和现在不同的男性或女性，而我仍将是我（非物质自我）”。

学习参考资料

一、佛教常识：

1.佛生母——摩诃摩耶：译曰大术、大幻。天臂城释种善觉长者之长女，净饭王之夫人；生悉多太子，七日而没，生于忉利天。《西域记》六曰：“摩诃摩耶，唐言大术。”《慧苑音义》上曰：“摩耶，此云幻也。”《众许摩诃帝经》二曰：“尔时酥钵罗没驮王，忽于后时妃乃有娠怀。九月诞生一女，颜貌端正，诸相具足，福德智慧，于其世间最为殊胜。如是众人睹福相，俱言希有。应是毗首竭摩天所作，或是幻化之所作。女生之后一日二日至三七日，王为此女集诸戚里及群臣等庆贺为乐，即为立名名摩耶。其女身相而有八乳，相师占：‘此女后时当生贵子，绍灌顶王位。’”《佛本行集经》五曰：“迦毗罗相去不远，复有一城，名曰天臂。彼天臂城有一释种豪贵长者，名为善觉。大富多财，积诸珍宝……彼释长者生于八女：一名为意，二名无比意，三名大意，四名无边意，五名髻意，六名黑牛，七名瘦牛，八名摩诃波阇跋提……即纳二女为妃，其二女者第一名为意，及以第八名大慧者，自余六女分与三弟。”为意即摩耶夫人也。

二、法相名词：

1.四大：为四大种之略称，又称四界。佛教之元素说，谓物质（色法）系由地、水、火、风等四大要素所构成。即：(1)本质为坚性，而有保持作用者，称

为地大。⑵本质为湿性，而有摄集作用者，称为水大。⑶本质为暖性，而有成熟作用者，称为火大。⑷本质为动性，而有生长作用者，称为风大。积聚四大即可生成物质，故四大又称能造之色、能造之大种；被造作之诸色法，则称四大所造。又四大种之“大”，意即广大，具有下列三义：⑴四大种之体性广大，遍于一切色法，故有“体大”之义。⑵四大种之形相广大，如大山、大海、大火、大风等，故有“相大”之义。⑶四大种之事用广大，如水、火、风三灾及任持大地之地大等，故有“用大”之义。而四大种之“种”，则以此四大为一切色法所依之性，具有能生、因等义，如父母为子女所依，然父母亦具有能生之因，故称为种；而由四大所产生（造）之物质（如五根、五境等），与四大之关系，如同亲子，而各自独立存在。元素之四大，因为具有生因、依因、立因、持因、养因，故称能造之色。

若依《俱舍论》之说，此四大具有假实之分别：即上述之坚、湿、暖、动之四大，为实四大、性四大；而世间人所谓的地、水、火、风，则为假四大、事四大。前者属于身根之所触，为触处所摄，后者则属于眼之所见，为显色、形色所摄。

盖佛教主张世界万物及人之身体，均由四大所组成，即四大相倚，乃有极微，而极微相聚则成色法。此能造之四大种与所造之色、香、味、触四尘（又作四微）必处于一处，此即“八事俱生”。又四大种虽通于一切色法，然于不同色法之中，其中之一较为增长，如山岳等坚物之中，地大较增长；河海等湿物之

中，水大较增长。此增长又可从四大之体性及势力方面分为二种增长。另外未显之三大，乃潜在其中，静待“缘会”而显现，恰如打石而生火，水寒时则结冰等。

又说一切有部主张能造之四大各别，故产生所造之色法有十一种差别。即眼根所依之大种唯造眼根，而耳、鼻、舌、身等根乃至色、声、香、味、触、法（无表色）等处，皆各由其所依之大种而造，合为十一种色法。并主张八事俱生，且于八事外加上身根，称为九事俱生，再加上眼根，称为十事俱生。

2.四生：即胎生、卵生、湿生、化生。一胎生（《十二因缘经》作腹生），如人类在母胎成体而后出生者；二卵生，如鸟在卵壳成体而后出生者；三湿生（《十二因缘经》作寒热和合生），如虫依湿而受形者；四化生，无所依托唯依业力而忽起者，如诸天与地狱及劫初众生皆是也。此有五道分别。人趣与畜生趣各具四种：人之胎生如今世人；人之卵生如世罗与邬波世罗由鹤卵而生（婆沙论云：昔有商人，入海得一雌鹤，遂生二卵，卵渐湿熟，生二童子，端正聪明，年长出家，得阿罗汉。大名世罗，小名邬波世罗是也），又如鹿母（毗舍佉夫人，弥伽长者之女）所生之三十二子与般遮罗王之五百子等是也；人之湿生如曼驮多（顶生王之名）、遮卢、邬波遮卢（俱舍光记八曰：“遮卢唐言髀，邬波遮卢唐言小髀。于我养王两髀上各生一疱，疱生一子，颜貌端正。从所生处为名，以小标别。”）、鸽鬘（俱舍光记八曰：“鸽鬘者，昔有一王，名跋罗哈摩达多，唐言净授。于王腨下有疱，生

一女子，名为鸽鬘。从腋下出，如鸽飞出。王重如鬘，故以名焉。)、庵罗卫（俱舍光记八曰："庵罗卫者，有庵罗卫女，从庵罗树湿气而生。或从子生，或从枝生。"）等是也；人之化生，唯为劫初之人。畜生之胎卵湿，皆得现见，其化生如龙与揭路茶鸟(即金翅鸟)。次鬼趣有胎化二种，胎生者如饿鬼母日夜食所生之五子。其次一切之地狱与天人及中有皆唯化生。见俱舍论八。

3.意识：六识（或八识、九识）中之第六识。在西洋哲学中视之为"能把握客观对象之心机能"。广义言之，即吾人所有诸种经验，从原始之感觉至高度之思考均包括在内。凡能统摄多种经验内容之作用，皆称为意识。至于意识与物质之关系，乃哲学上之核心问题，观念论（唯心论）否定物质之独立性，视意识（思考、精神）为一切之根源；反之，唯物论视意识为物质（存在、自然）之产物。佛教则将精神分为三：(1)心（集起），即精神之主体。(2)意（思量）。(3)识（了别），即精神之作用。意识所附带微细之精神作用（心所），虽有各种类别，但与心（指第八识）、意（指第七识）、识（指余六识）能完全把握对象之综合性精神作用（心王）仍有其区别。狭义而言，意识即指六识或八识中之第六识。意识与物质界、现象界之关系，在大乘佛教，以唯识宗为典型代表，特别强调物质界为意识所现，此即佛教所谓之唯心论，而非存在论立场所谓之唯心论，乃系自实践论立场来强调心之整体性，不主张心和意识为唯一之存在。故知佛教所谓之心，并无实体可得（无自性），此为佛教

教义之根本原理。

盖依唯识宗之说，眼、耳、鼻、舌、身等前五识各缘色、声、香、味、触等五种对境，然此五识仅由单纯的感觉作用来攀缘外境，而不具有认识、分别对境之作用；第六意识始具有认识、分别现象界所有事物之作用，故又称分别事识；乃前五识共同所依据者，故又称意地。五识即须与此第六识共同俱起，方能了别对境。又以五识仅能各缘自境，故又称各别境识；意识则能遍缘一切境，举凡对内对外之境，不论有形无形，皆可广缘，或过去、现在、未来三世，皆可亘及，具有比知、推测之作用，故又称一切境识、广缘识。

唯识宗又将意识分为五俱意识与不俱意识两种。(一)五俱意识，与前五识并生，明了所缘之境，故又称明了意识。复可分为：(1)五同缘意识，系与前五识俱起，且缘同一对境之意识。(2)不同缘意识，虽与前五识俱起，然缘其他之异境。(二)不俱意识，不与前五识俱起，而系单独发生作用之意识。亦分二种：(1)五后意识，虽不与前五识俱起并生，然亦不相离而续起。(2)独头意识，有定中、独散、梦中等三种之别。1.定中意识，又称定中独头意识。系与色界、无色界等一切定心俱起之意识，乃禅定中发生之意识活动。2.独散意识，又称散位独头意识。系指脱离前五识而单独现起，追忆过去、预卜未来，或加以种种想像、思虑等计度分别之意识。3.梦中意识，又称梦中独头意识。乃于睡梦中朦胧现起之意识作用。又上记之外，亦有将意识概分为明了意识、定中意识、独散意识、

梦中意识等四种，并称为四种意识。

要言之，第六意识乃八识中最猛利、最敏捷者，具有自由自在之能力，三界九地，一切迷悟升沉之业，无一不由此意识所作。

又第七识为末那识，末那意译为“意”，思量之义，若采取意译，则易与第六意识混同。然此二识于梵语原文中皆有“意识”之意，此因第六识乃以末那识为所依，故知第六识之所以称为“意”者，即由“依意之识”而来；第七之末那识，则表示“意即是识”，其识之本身即名为“意”。此乃两者名义接近、所依与作用迥别，而一用音译、一用意译之缘故。

三、重点、难点、疑点：

1.有人辩难说：豆种虽然能产生豆芽，但并没有一切处产生豆芽的过失；同样，心识虽然依靠身体产生，但并没有一切处产生心识的过失。

驳：心识和身体的关系并不等同豆种和豆芽的关系，因为心识的根本因是心识，若心识仅依俱有缘身体产生，则应从一切四大产生心识，因为不需要根本因心识，只需要俱有缘四大的聚合故，就像承许豆芽从泥土等产生，而不从豆种产生，则有从一切四大或一切处产生豆芽的过失一样。

对方辩难说：你们怎么能确定心识的根本因是心识呢？

驳：下面我们还将以正理成立心识的根本因是心识的正确观点，并破斥掉心识的根本因是身体的错误理论，故请继续学习《成量品》。

2.为什么说无神论或唯物论已将人类带入禽兽之境呢？这是因为，信仰彼者不承许前生后世和善恶升沉（即随所造善恶业而感受苦乐，及相应流转善道和恶道）的真理，故只会考虑短暂今生的利益，甚至会为了满足自己的欲望而无技不施、无恶不作。与动物唯一满足自己的本能或欲望相比，可以说有过之而无不及。而且，现在社会这样的人非常多，故这样的论点非常合理。反之，若人人具足前生后世和善恶升沉的观念，则会为了长远的利益，而最大限度地压制自己的欲望，这样的话，人们就生活在有礼、有节、和睦、友善的社会氛围中了。因此，传统文化才越来越受到包括国家领导在内的诸多仁人智士的重视。

四、思维与辩论：

1.怎样遮破相似之随存，而建立自同类随存？

2.在学习“总说”这一科判后，你是否产生了振聋发聩的认识？如果有，那就请写下心得体会，并尽量与他人分享。

第八课

下面继续建立前世后世存在的观点。

如果承许仅仅依靠身体产生心，那特别聪明的人死亡之后，其身体则会无比珍贵，因为最多把它修复一下就能再度产生心识。

很多地方都有这样的说法：头大的人聪明，头小的人愚笨。其实这种观点并不成立。从历史来看，有些个子特别矮、头特别小的人，对人类社会作出了非常大的贡献，而有些个子和头都特别大的人却出奇的笨，也没有做出什么大的事情。

因此，仅仅依靠身体产生心识的说法，完全是邪说、谬论，因为身体并非心识的近取因。

这个问题，我希望在座的知识分子一定要认真剖析。最近我发现，很多道友讲《成量品》的颂词，思路都很清晰，但不知以后能不能记在心中。如果以后经常生起这样的忆念，不但能在相续中种下特别好的习气、种子，还能弘扬佛法、利益众生。

有些人说：我以前听过《入中论》和《中观根本慧论》等论典，现在一点印象都没有，同样，学《成量品》恐怕也差不多。这种观点我是不承认的。虽然你对当时的听法场景等不一定记得清楚，但听不听法还是有很大差别，比如：没听《入中论》前，连胜义谛和世俗谛[69]都分不清楚，而慢慢听闻后，直到现在

[69] “谛”，谓真实不虚之理。所谓胜义谛，又叫真谛、第一义谛，即出世间之真理，乃以出世无漏智慧所见大空离戏的真境；所谓世俗谛，又叫俗谛、世谛，即世间之真理，乃以观现世量与净见量所见无有堪忍自体的虚妄现法。

二谛的关系还是很清晰。这是日积月累、潜移默化的结果。

正因如此，想获得佛教的知识、打开自己的智慧，也不要妄想有一天从天上掉下一块大石头就恍然大悟，当然个别禅师会有这样的境界。但要以次第修学的方式获得佛法的智慧，一天两天、一年两年，是不可能有非常明显的效果的。就像读书，从小学一年级到大学毕业，都是通过老师不断传授知识，自己不断勤奋学习，才使知识越来越丰富。学习佛法也是如此，长期闻思之后，内心才会逐渐相应佛教的真理。对每个人来讲，这一点都不可缺少！

未二、分别破常法：

由非次第者，不生次第者，
无别待亦无。身次第成识，
彼亦显次第。前前刹那者，
一一刹那中，是前无彼因。
是故一切时，可见或有因。

此科判分别遮破，个别宗派所承许的，由非刹那性常有身体中，产生无常心识的观点。虽然现在大多数环境当中，不一定有这种观点，但了解这样的理论还是非常有必要的！

由非次第的常法身体中，不能产生有前后不同次第的心，即不可能产生前后刹那完全不同的次第性的无常心，因为常法不可能起作用。或者说，因没有任何次第或变化，从中产生的果有次第或有变化，是绝对不可能的。因为，因常有，果也是常有的。其实，

常法有因果关系并不合理。即使有这种情况，因常有，果也应该常有，不可能有变化。

如果对方说：虽然因是非次第的常法，但观待缘也可产生无常或次第性的心识。

驳：因是常法的缘故，不可能有前后不同的差别，即不可能有观待和不观待的阶段。而且，常法的因也不可能观待其他任何因缘，否则就失去了常法之因的本质，因为缘可使之改变故。如果有一个缘跟常法之因起作用，那缘跟常法之因到底是什么关系呢？无论是一体还是他体皆不成立。

再说，常法非次第性，产生次第性的各种各样的心识也不合理。如果果是次第产生，因也应该变成次第性或无常性。因为，因是常有，果一定会是常有或非次第性的；因无常，果也会是无常的。

如此一来，心识、根、呼吸、身体都是前前刹那作为因，后后刹那作为果，也就是说，这些法的前前刹那，在每一刹那中，是所产生前所未有后刹那的因。正由于这种原因，如此因的刹那在生死的所有时刻，是可见或存在的。比如：今世前前刹那的心产生后后刹那的心，这是可见的；前世中阴末尾的心产生今世第一刹那的心，今世末尾的心产生中阴或下世第一刹那的心，这些虽然不一定能见到，但是存在的。而果的刹那，如果前所未有因的刹那，是不可能产生的。因此，无有障碍、因齐合的刹那中，决定产生后面的同类。

在《释量论》中，这个推理方法或理论非常重要，也极其有力，依靠它，完全能成立身心的前际有无数

身心的近取；如果没有以无我智慧来了达身心的本质，身心的后际也无量无边，一直会在轮回中不断流转。当然，心识与身体的本质完全不相同，而且无情法和有情法的延续方式也迥然有异。若能产生这样的定解，获得人身也具有大义！

午二（后际相续随存理）分二：简略宣说无能立；详细宣说彼意义。

未一、简略宣说无能立：

也就是简略宣说，后际相续不断存在的观点，对方没有任何理由驳斥。

末心与他心，结生有何违？

在世间，前世生命最后的心识，跟下一世第一刹那心，应该有结生。比如我这一辈子是人，下一辈子变成牛，人的心识跟牛的心识之间，应该有结生。为什么呢？因为不能结生的理由根本找不到。或者说，如果这一世的心跟下一世的心，存在如光明和黑暗一样的不并存相违，或无实法和有实法一样的互绝相违，那说不能结生也是可以的，但这种情况根本没有，故一定结生。

在这里，我要劝所有人不要轻易否认前世后世，因为，心的奥秘并非我们眼睛所能看见，也非我们随随便便所能了解，而且也没有任何否定的理论和依据。

在文革期间，藏汉等地有很多人受唯物论影响，口口声声都说：人不存在前世后世，因果不虚的说法完全是迷信，等等。其实，这只不过是一群愚痴人随

波逐流、人云亦云而已，他们根本找不到任何可信甚至让我们生起稍许怀疑的依据，那更不要说成为颠扑不破的真理了。因此，依靠《成量品》的理证，一定要在心中生起真实的定解。

当然，并非由于我们是佛教徒，所以一定要承认前世后世。在真理面前一律平等，如果你有可靠的理由说前世后世不存在，那也可以，但两千五百多年以来，还没有出现过这种情况。现在科学特别发达，很多科学家在探索心的奥秘时，都不得不承认前生后世存在，并没找到任何可靠的依据来否认。

不过，要产生定解，一方面要学习这样的理论，一方面要多了解一些真实的案例。下面就讲几则不容否认的实例：以前，印度有一位小女孩叫萨娜提，当她开始说话时，就爱谈论前世的丈夫和孩子，以及吃穿等生活方式，甚至还能讲出前世的死因等。后来她与前世的丈夫及孩子会面，前世的丈夫通过各种方式考查，肯定了她就是自己的妻子。因为她的故事被宣传得举国皆知，很多知识分子都产生了浓厚的兴趣，圣雄甘地便组织一个十五人委员会对她进行研究，并进一步证实，还作了报告，比如：能准确陈述前世死亡的时间及原因，能认清前世的丈夫等亲人，能辨别自己前世的物品等。后来委员会的报告引起了全世界的关注，许多圣徒、超心理学专家、哲学家等饱学之士前往研究后，都确证属实。

在《科学时代的轮回录》一书中，有这样一则案例：有一位叫阿莉丝的十五岁匈牙利小女孩，因流行性感冒停止呼吸，但她突然还阳，复活后竟能讲一口

流利的西班牙语。家人找一位懂西班牙语的人翻译，她说："我叫莎拉维奥，是马德里一个西班牙工人的妻子，今年四十岁，有十四个小孩。我病了，自忖必死，现在却在这陌生的地方复生。"后来人们到西班牙去调查真相。在马德里，他们打听到有个叫莎拉维奥的女人在一个月前去世，她四十岁，有十四个孩子。用附体还魂的说法，这是死去的妇人灵魂利用阿莉丝的躯壳而复生。但过一段时间，她又会讲流利的匈牙利语，死去还阳那一时期所懂得的奇怪西班牙语和马德里旧事，已忘得一干二净。

英国灵魂学权威菲尔丁·荷尔写了一本叫《人的灵魂》的书，这是他有名的著作之一，里面叙述了他在缅甸调查的几则实例，其中一则是这样的：有一位七岁的女孩子，说她前世是一个男子，开设过傀儡戏院，结过四次婚。他第三个太太性情非常暴躁，曾用刀子刺伤过他的肩膀。现在她的肩膀上还留有一个疤痕。最有意思的是，她虽然只有七岁，在没人教导的情况下，竟然可以巧妙地操纵一个傀儡，并能唱出有关傀儡戏的戏词。

据《东周列国志》记载：在春秋战国时期，赵国的大将赵括不懂用兵之道，只会纸上谈兵，结果被善于用兵的秦国大将白起大败，赵国四十万军队都被白起活埋。到了唐朝末年，某日天上突然打了个晴天霹雳，这个大雷劈死了一头牛，牛的肚子上有"白起"两个字，就像印出来的一样，字特别清晰。这是白起杀业太重，生生世世变成畜生，遭受雷击的实证。

前一段时间，我在南大博士论坛上，也尽自己的

智力，讲了一些古今中外的真实案例，和有关前世后世存在的理由，因为当时很多博士对这个问题很关注。这本书我已发给大家，不知道看了没有。

《毗奈耶经》中讲：在世间，身体和灵魂就像虚空中弥漫的灰尘一样多，在因缘具足时，什么事情都可以发生。比如，一个身体出现两个灵魂，一个身体出现两个头等。对这些现象，很多人都觉得奇怪。其实，众生的业力千差万别，什么样的事情都可能出现。

所以，谁不承认前世后世，谁就必须将历史上有关前生后世存在的理论和事实推翻。但要完成这项史无前例的大工程，不要说是普通人，即使是文学家、科学家等特别有智慧的人，也是不可能的。到最后，只要承认真理，就会首肯前生后世存在。

清辨论师[70]认为，存在前世后世最有力的依据就是回忆。前一段时间我跟大家讲过，史蒂文森教授[71]通过 40 多年潜心研究，有将近三千则案例。心理学家海伦·瓦默巴赫[72]研究了十年，有一千多则案例。在

---

[70] 清辨论师（约 490～570）：印度佛教中期大乘的主要代表人物之一，著有《般若灯论》解释龙树菩萨的《中观论》，立自续因之理，主张不论是破是立，都应该自己立量，即用因明格式建立适当的比量以积极地表述空，反对中观派另一学者佛护只破不立的归谬论证法，故后世把清辨倡导的这一派称作"自立量派"或"自续派"。其传世著作还有《中观心论》、《大乘掌珍论》、《异部宗精释》等。

[71] 伊恩·史蒂文森（Ian Stevenson，1918～2007）：美国人，维吉尼亚大学生物化学和精神病学教授，研究主题涉及濒死经验、轮回现象与超自然现象等。他于 1960 年发表的文章《往世回忆的证据》，被誉为现代西方轮回研究的序幕。从那以后的四十多年间，他奔波于世界各地，收集到 2600 多个案例，发表了十本专著和几十篇学术论文，其中许多被研究者引为经典，特别是《二十案例示轮回》（Twenty Cases Suggestive of Reincarnation）和《记得前世的儿童》（Children Who Remember Previous Lives）两本书，被后来的研究者经常引用。虽然史蒂文森并非是西方第一个从事轮回研究的人，但是他以严肃的态度、严谨的作风赢得了学术界对轮回研究的接受与尊重。

[72] 海伦·瓦默巴赫（Helen Wambach，1932～1985）：美国心理学家，早在 1960 年代就开始借助催眠进行一系列的前世回忆与人口数据吻合度的研究，结果发现，

藏地，六七岁的小孩能回忆前世的特别多，但长大后很多都隐没了这种功能，就像中阴身，前后期的记忆力有很大差别一样，这在中阴法门里面有讲。虽然藏地有很多人能回忆前世，但以前大家都认为，人有前后世是特别正常的事，故皆不重视收集这方面的资料。

可能有人认为，这与宗教信仰有关。其实，一点宗教信仰都没有的地方，回忆或相信前后世的人也相当多。因为，对有智慧的人来讲，依靠推理就能相信前生后世；而没有智慧的人，依靠真实的案例，对前后世的存在也会坚信不疑。当然，否认这些理论和公案的智慧是不会有的。

在讲《成量品》时，我特别希望完成两件大事：第一建立前生后世，第二建立佛陀是量士夫。故希望大家多看这方面的书，因为我们对很多甚深奥秘的事和法，都不太了解。若认真学习，对自己的见解和修行都会有所帮助。

前面公案说，一个女人有十四个孩子，在中国，这会分属于十四个家庭，因为家家都是独生子。一位专家曾经说过：现在中国很多都是独生子，全家所有希望都寄托在孩子身上，因为孩子的压力过大，很多孩子还没有长大之前，精神就已经崩溃了。如果孩子多一点，就不会有这种情况。而且还有很多好处，比如孝养不难，出家容易等。在汉地，很多人特别重视

其研究对象对前世的性别、社会地位、经济地位的回忆和人类学家以及社会学家已知的信息惊人地相符。《重温往世——催眠下的证据》(Reliving past lives - The evidence under hypnosis)一书详细描述了她的研究成果。

家庭的传承。其实，家庭并没什么可传承的，断了也没什么。而且，若不承认前世后世，人死了就是一堆土，家庭有没有传承也无所谓。

未二（详细宣说彼意义）分二：遮破以及除诤论。

申一（遮破）分二：比喻不成无推理。

酉一、比喻不成[73]：

何故许罗汉，彼心无结生？

岂非已跟随，量不成义宗？

顺世外道说：心连续不断存在的说法不合理，因为，此生最后的心跟下一世第一刹那心不可能结生。为什么呢？它是死心的缘故。相当于你们所承认的阿罗汉的死心。也就是说，我们以阿罗汉的死心作为比喻，以是死心的缘故作为因，成立即生当中最后的心不产生自果——后世之识的立宗。

驳：你们所运用的比喻没有意义，你们凭什么理由认为阿罗汉临入灭的心没有结生呢？

如果对方说：你们不是说，阿罗汉已经离爱、没有人我执了吗？你们不是承认，阿罗汉涅槃时，所有五蕴全部灭尽了吗？

驳：要建立一个观点，必须要有自己的依据。如果用“你们承认”作为理由，则不合理。为什么呢？难道你们自己已经跟随具有以正量不成之义的其他宗派了吗？也就是说，你们认为佛教的观点不可能以正量成立，甚至不承认有阿罗汉，而现在却引用佛教的观点，这明显相违。如果放弃自己的观点跟随佛教，

[73] 为什么比喻不成呢？因为喻需具备“立敌共许”之条件，而此喻不具备该条件，故喻不成。

那倒可以。所以，以此并不能证明后世不存在。

酉二（无推理）分二：许不成立及破彼。

戌一、许不成立：

若彼离因故，何故不说彼？

假设对方说：我们并不是单单跟随你们宗派而建立比喻的，因为在死时远离产生彼心的因——呼吸、根等之故。也就是说，因不存在，果也不会存在。

驳：那一开始你们为什么不说出“远离因”的那一因（理由）啊？也就是说，应该直接说：因不存在，心不可能再继续下去。而不应该举出“是死心之故”的不定因。而且，后世之心并非远离因。前面已经讲了，产生后世之心的因是存在的，并非不具有因。故《成量品释》云：“为什么没有说出后世之心非远离因的这一道理？”因此，“彼离因”并不是能立。

这个道理大家一定要明白！并非人死了以后，心就不存在了，因为身体并非心的近取因，它（包括呼吸、根）只是俱有缘，这在前面已经讲过。正因为心的近取因是心，未来的心就会不断存在，因为因永远具足之故。

戌二（破彼）分二：破由具根身所生；破由无根身所生。

亥一、破由具根身所生：

如识成取故，具根非生心。

生识用异故，亦非一切生。

其实，本颂的观察方法，相当于胜义谛的观察方法，但这样观察也是可以的。对方说具有根的身体是意识的因，那请问每一个根是因还是所有根聚合是

因？如果说每一根是因，比如单独的眼根是意识的因，那么就像眼识一样，意识也成了只是明了缘取眼根对境的色法，但实际上并不是这样，因为意识能够判断所有对境，即便眼根不存在，但分别色法的意识依然存在的缘故。同样，耳等其余所有根也可依此类推。因此，无论具有其中任何一根也不可能产生意识，否则与现量相违，因为意识并不像根识一样缘取对境，所有对境皆可辨别。

如果对方说五根合起来产生意识，这也不合理。为什么呢？因为这些根产生各自识的功用不同的缘故。比如，眼根产生缘取色法的眼识，耳根产生缘取声音的耳识，皆各不相同。因此，也并不是由所有根产生一个意识。否则，意识要见到所有对境，一根不缘对境意识便不存在，但这与意识执著共相、不观待根识而存在相违。

这样观察之后，我们就会知道，身体并不是意识的近取因，或者说从具有根的身体中，并不能产生意识。前面讲过，意识有它自己独特的近取因，即由前面的同类相续产生，并不观待根。

虽然机械唯物主义等认为，在眼耳鼻舌身聚合后会出现意识，或不同感官会产生不同的识，但这些识并非从整个身体或身体的各个部位产生。那心识是怎么产生的呢？是自己明清的心识不断产生的。当然，与不同根配合，其取境能力会不相同。如《俱舍论》云：依靠眼根能取色法，依靠耳根能听声音等。

亥二、破由无根身所生：

无心故非他。

假设对方说：是由无根的身体中产生意识的。

驳：既然从具有能缘取对境的眼耳鼻舌身五根的身体中都不能产生意识，那从不能缘取对境的无根的头发、指甲等中更不可能产生意识。为什么呢？无有根的头发、指甲等没有心的缘故，所以并不是由无根的他者中产生意识的。否则，从尸体、石头、木头等无情法中也可产生意识。因此，你们的观点没有任何能立。

如果没有能立还要坚持自己的观点，那你们顺世外道也要承认前世后世、业因果、阿罗汉和佛菩萨了。为什么呢？因为你们没有依据也要承认故。但你们是不会这样承许的，所以应该放弃自己的观点，而随顺有正理的他宗。

可见，在因明的正理面前，只要通过智慧进行观察，最后就会承认心识不断延续流转。因为，若不承认，世间很多问题都解释不清楚。若承认，则有百般利益，无任何损害。比如：能树立正确的人生观、价值观和世界观，没有人死之后什么都不存在的恐惧，不会因不畏惧业果而发动毁坏世界的战争，不会因损人利己心作祟而生产假冒伪劣产品等。总之，承认前世后世，对人类向善发展，有不可磨灭的作用！

学习参考资料

一、佛教常识：

1.阿罗汉：小乘极悟之位名。一译杀贼，杀烦恼贼之意；二译应供，当受人天供养之意；三译不生，永入涅槃不再受生死果报之意。智度论三曰："阿罗名贼，汉名破。一切烦恼破，是名阿罗汉。复次，阿罗汉一切漏尽，故应得一切世间诸天人供养。复次，阿名不，罗汉名生，后世中更不生，是名阿罗汉。"又译曰应真，真人。法华文句一上曰："阿飏经云应真，瑞应云真人。"四果之一。

2.全知麦彭仁波切（1846－1912）：文殊菩萨真实化身，前译宁玛派大绍胜者。其对共同佛法与不共旧译密教，具有使其慧命得以延续之殊胜恩德，如同让垂死之人，得到续命之方便一般。虽然他并没有真正开取地下伏藏，但为了特别需要，便从意藏中流出，著论加以弘扬，如生起、圆满、窍诀、事业等甚深法要，皆为以前所无，因此成为一切伏藏法要之王。且于甚深、广大之意藏，能得自在，故尊称为伏藏导师之王。在因明方面，其有解释《释量论》之《释量论大疏》等重要著作，影响极其深远。法王如意宝晋美彭措上师曾说："全知上师麦彭仁波切所著之显密诸论，在七世之内，其无比善说之加持，一世比一世殊胜增上。"又说："凡是我之传承弟子，乃至得到点滴之成就，如于三宝生起刹那信心，皆来自于全知上师麦彭尊者的加持与恩赐，所以皆应于全知上师生起

不共不退之信心，昼夜精勤祈祷求加持。”

二、法相名词：

1.同性相属、彼生相属：相属也即通常所说的关系，其总的定义是：一个法不舍弃另一个法。所有的相属都可以包括在同性相属和彼生相属之中。相属在外境上并不存在，只是分别念的增益假立。比如，外境上瓶子的所作和无常是一体，分别念观待此而安立二者是同性相属。又比如外境上，火和烟又一种无则不生的现象或者所缘起，观待此而于分别心前安立二者是彼生相属。

2.不并存相违：指有实法与它的违品有实法之间，存在着不能同时并存的能害所害或矛盾。比如，水与火、光明与黑暗，蛇与鼬（yòu，俗称“黄鼠狼”），了解声音为无常之推理论证与执声音为常之增益遍计等。因为，彼矛盾双方不能成为同时之友伴故。

3.互绝相违：指有实法与它的违品无实法之间，存在着相互断绝的能害所害或矛盾。比如，常与无常、瓶子与非瓶、柱子与非柱，常有与所作等。因为，彼矛盾双方要么本体完全相反，要么以自身（如常有）来遮破非自身（无常）的能遍法（所作）。

三、重点、难点、疑点：

1.为什么常法之因——身体观待一体他体的缘，皆不可能产生次第之心呢？答：若缘跟常法之因是一体，则要么是常法之因，要么是缘。若缘是常法之因，说观待缘则没有意义，因为仍是常法之因产生故；若

常法之因是缘，则有不需要因只需要缘即可产生次第之心的过失。若缘跟常法之因是他体，要么失坏身体产生心识的立宗，因为还需要身体之外的他缘；要么缘是不起任何作用的有实法或无实法，因为任何法皆不可能使常法之因改变，常法之因也不可能观待他法。

2.怎样正确理解阿罗汉的涅槃呢？答：阿罗汉的涅槃，分有余涅槃和无余涅槃两种。断一切之烦恼而绝未来生死之因者，尚余今生之果报身体，谓之有余涅槃；其人今生之果报尽而归于寂灭，谓之无余涅槃。即证得阿罗汉其身存生之间，为有余涅槃，其身死时，乃无余涅槃。故有余涅槃无生死之因，唯有生死之果（此前生所招之果报），无余涅槃无生死之因，亦无生死之果。又云有余依涅槃、无余依涅槃，依者依身，身为人之所依，故名依身。于无余涅槃后，彼者处于单空无为之境，而非断灭。虽然小乘以无余涅槃为真涅槃，大乘则视之为一种方便施设，因为须经八千六百四十二万十千劫，而后于他方净土蒙佛度化。

四、思维与辩论：

1.从常法的身体中，为什么不能产生次第性的心？遮破这一观点后，怎样才能建立前世后世？

2.说后际相续不存在，其比喻为何不成？

3.承许从具根身和无根身中产生心识，各有什么样的过失？为什么？

第九课

《成量品》中，“后际相续随存理”这一科判分二，现在讲第二部分“详细宣说彼意义”中的除诤论：

申二（除诤论）分二：遣除并存不容有；除依能依变非理。

酉一、遣除并存不容有[74]：

一因故并存，如根如色味。

前面已经通过理证抉择，依靠身体产生心识是不可能的。因为，从身体中产生，要么是从具有根的身体当中产生，要么是从无根的身体中产生，而单独的根和所有根的聚合都不可能产生，无根的指甲、牙齿等也不可能产生，故并非从身体产生。

对方反驳说：若真的是这样，那身体和心并存的决定性就不存在了，因为身体和心不是近取因和近取果的缘故，就像氆氇和瓶子、鸟居于树上一样，只会偶尔聚在一起，不一定始终不离开而存在，而心不住于身体中这一点从未见过，即有身体时才有心，心不可能离开身体单独存在。

外道认为，身体产生心识的缘故，身心可以搭配在一起，若像你们所说身心是别别的二个系统，彼此之间就会分道扬镳，但身心一直是搭配着的，故身体是心识的近取因。这种观点，很多宗教和非宗教人士都承许，故在世尊成立为量士夫之前，要先建立前世后世存在。在《成量品》中，破除前世后世不存在的理论非常丰富，从正面建立的理论并不是特别多，其

[74] 遣除对方所说，若身体不是心识的近取因，身心并存则不容有，这一错误观点。

实破除了前后世不存在，也就建立了前后世存在。

驳：身体和心识并存，并不是近取因和近取果的关系，而是一因——引业引生的缘故，比如我这个人的身体一直有人的心，这是前世所造的善业所致，乃至这种引业尚未穷尽之间身心一直并存，如同一个人的五根一般（当然，由前世所造业不同，五根也良莠不齐），又如糖的色与味并存一样。

如果一直并存的事物之间，一定要有近取因和近取果的关系，那眼根和耳根等也需要有近取因和近取果的关系了，因为在一个人的相续当中同时存在的缘故。还有，糖的味道和颜色也同时并存，这两者也应该是近取因和近取果的关系。其实，并存的事物不可能有这种关系，因为因和果是次第性的，这一点顺世外道也承许。因此，同时存在的身心不可能是近取因和近取果。

《成量品》中处处都讲，心的近取因是心，并非身体，更不是其他物质。对当前来讲，这个道理非常重要！因为，现在很多人都认为：心识从大脑当中产生（此观点也属于从身体产生心识，因为大脑是身体的一部分），当大脑活动时，心识就不断产生，生命也不断延续；当大脑停止活动时，心识就停止了，生命也从此终结。

表面看来这种说法很有道理，人们又从来没有学习过相关正理，也没有思考、辨别的能力和智慧，故皆人云亦云、随波逐流，甚至坚信不疑。当然，这也是很多国家变成禽兽之国的原因。因为，人不相信前世后世，除了满足动物的本能以外，再不会有高尚的

追求，虽然人类的智商高于动物。其实，这种社会和群体是非常可怜的！

因此，大家都需要懂得这些道理。对佛教徒来讲，若没有通过闻思树立正见，也容易被各种相似理由所转，而放弃自己的信仰。虽然口口声声说空性、明心见性，在某些场合当中也用得上，但当外道或不信佛教的人举出相似理由反驳时，我们能不能应对呢？恐怕很困难！麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说过：即使我们现在没有产生这样的邪见，但以后依靠恶知识和恶劣环境的影响，自相续很有可能产生前生后世不存在的邪知邪念。所以，通过闻思来培养这样的理念，是极其重要的！

现在很多佛教徒，都特别排斥除了自己宗派以外的其他佛教宗派，实际上这毫无必要，因为无论是藏传佛教的宁玛派、格鲁派、噶举派、萨迦派，还是汉传佛教的禅宗、净土宗、天台宗、华严宗，都是释迦牟尼佛的教法。而且，各个宗派的高僧大德，特别是开宗立派的祖师，皆是诸佛菩萨的化现，或获大成就的修行人。所以没有必要互相排斥，因为悉皆宣说了成就或解脱之道。

但是，对依人不依法的人来讲，这也是很困难的。前段时间我讲了《无量寿经》，希望净土宗的行人能好好闻思修行，但有些人说不是汇集本就不学，然后就纷纷退了。其实，这是很可怜的！

以前，根登群培在一位印度班智达的帮助下，终于启程前往印度。在经过萨迦寺时，他遇到了一位出家人说宗喀巴大师的智慧很低劣，无论他怎么以理相

劝，对方都不承认。后来他说：若宗喀巴大师的智慧低劣，那第 13 世达赖喇嘛的智慧也应该低劣，因为他是宗喀巴大师的追随者。当时第 13 世达赖喇嘛的威望很高，对方很害怕，马上就哑口无言。而宗喀巴大师对他来讲很遥远，所以一直诽谤。后来他感慨地说：现在这个社会，依人不依法的现象很严重，因为很多人都膺服有名声的人，而不相信真正的佛法。

正是因为这个原因，在处理佛教内部宗派与佛法的关系上，很多人所做的事情都特别可笑。但也没办法，众生共业现前的时候，佛陀的妙手也无法救护。但我希望，显宗与密宗、禅宗与净土，不要互相排斥。为什么我们要开净土班呢？因为有很多学净土的人很顽固，他们害怕密宗的程度远远大于老虎与 2012。但到现在，有些人还没有取舍的智慧，心里一直排斥。

其实不应该这样，宗派之间一定要互相尊重，这是佛法兴盛的标志。前几天，有几位法师一直祈请我讲《六祖坛经》，我看了一下应该没问题，过一段时间我就准备为佛友们宣讲。个别学净土的人可能不会听，甚至会排斥，但这并不是我的错。因为，学净土的人了解、借鉴禅宗和密宗，不但不会妨碍往生，还有助于提高往生的把握与品位。因此，佛教内部千万不要互相排斥和争论。

最重要的，我们要了知在名言中，释迦牟尼佛为什么是这个世界上最完美的人，他所宣说的前世后世、业因果以及轮回痛苦等道理，为什么是正确无误的。当然，不仅要在口头上能重复，还要通过闻思真正生起定解，并且告诉他人。如果我们有内在的智慧

和境界，告诉别人也很容易，如果自己对前世后世还怀疑重重，那也不可能告诉别人。所以，一定要懂得法称论师的推理方法。

酉二、除依能依变非理[75]：

由境而改变。

如果对方说：身体和心识非近取因和近取果的方式依存，是不合理的。因为，见到服毒、吃安眠药、受伤、锻炼、放松等使身体变化时，心也随之改变。否则，就不应该出现发疯、快乐等现象了。因此，身心是因果这一点成立。

驳：表面看来身体改变是心变化的主因，其实并不是这样，因为身体是心的所取境，所取境改变才使心发生改变，就像慈母见到儿子的尸体而昏厥，血晕病人看到他人血流不止而昏倒一样。如果认为身体改变是心改变的近取因，那母亲心改变的近取因也应该是儿子的身体，血晕病人心改变的近取因也应该是他人的血，实际上这是说不过去的，因为母亲的心从儿子身体中产生，血晕病人的心从他人血中产生，其因果关系是不成立的。

其实，这是将自己的身体执为我所而以疾病等改变作为所取境，才使意识发生变化的。比如，我极其耽著自己的身体，当身体稍微生病时，就特别痛苦。如果无始以来执我的我执没有，也就是没有把病体当作所取境，那自己的心就不会有变化，也不会有痛苦。这就像一个与自己没有情感执著的人生病或死亡时，

---

[75] 遣除对方所说，心识依靠能依的心识而改变是不合理的，这一错误观点。

自己的心态不会改变一样。

大家都清楚，世间人当爱人病重或死亡时，自己会痛不欲生。但是一旦离婚，即使对方得再重的病甚至死亡，自己不但不会哭，而且很有可能会哈哈大笑。其原因就是我执在作怪。所以，内心的执著是心改变的主因，外境的变化只是助缘。

可见，这里面有甚深的窍诀。如《入行论》中说：手脚等组成的身体并不是所谓的我，但因执著作怪，也可以把它执为我；同样，修菩提心的人也可把他人乃至民族、国家执著为我，甚至一切众生都执为我。之后就会像爱护自我一样，爱护一切众生，这就是菩提心的力量。当然，了知无我真相后，也可修持无我空性而灭除一切烦恼。

刚开始听的时候，有些人会认为：由我执怎么能产生心呢？实际上，真正闻思修行佛法后就会了解：所有众生都把一个根本不是我的东西执著为我，因为有了我的执著，就会产生我所的执著，比如我的苦乐、我的民族、我的国家等。如果以自我为中心，家庭矛盾等各种矛盾就会出现。

所以，没有学过中观法门为主的大乘佛法的世间人，天天都有可能吵架。前一段时间，我听说一对夫妻闹离婚，孩子等家人特别痛苦。我分析了一下他们的情况，并没任何理由，可以说是小题大作。以前我看过一本卡耐基的书，他说：不要动不动就闹离婚，这是没有必要的。因为，不但自己痛苦，他人也痛苦。而一切痛苦的来源就是我执。因为我执作怪，即使自己没有任何理由，也始终站在自己的立场，不原谅他

人，不接受对方，最后关系越闹越僵。所以，对大乘佛法一点都不理解的人，所做的很多事情都没有意义。饱受如此生活的煎熬，可能也与地狱的痛苦差不多。

如果没有执著，就不会有苦乐的感受，比如阿罗汉，《毗奈耶经》和《阿含经》里面讲，无论他的身体遭到什么样的损害，都不会有任何苦受；而菩萨，即使有人用刀一块一块地砍下他的身体，也不会有痛苦。若我们通过修炼，达到没有执著的境界，也不会痛苦；就像不是自己的东西损坏，不会心痛一样。所以，我们要向阿罗汉和菩萨看齐，努力淡化对自己的身体、家人、民族、国家等的执著。若对所取境没有我执和我所执，自心就不会动摇，否则就会因耽著而感受痛苦。

但现在很多人都认为，依靠能依的心而改变是不合理的。甚至一些心理学家和科学家也认为：身是心的近取因。因为，身体应有的条件具备了，心就产生了；一旦身体的某些因缘不具足，心就不存在了。其实，这并没有充分的理由。而佛教说心的近取因是心，不但理证充分，还有很多回忆前生后世的真实案例可资佐证。那他们为什么会认为从身体当中产生心呢？这是因为，所谓的心无形无体，眼睛也看不到，手也摸不着。而当人死的时候，他们又没有能力观察心的前后际，所以就认为断灭了。其实在世间，眼睛看不到、手摸不着的东西无量无边。

文革期间，一个女人批斗一位老出家人时说："你不是说有前生后世吗，给我指出来！"老出家人回答

说："到你堕地狱时，我再给你指出来。"她狠狠地打他。老出家人说："你打我也不承认，释迦牟尼佛是量士夫，祈祷弥勒菩萨。"她说："弥勒菩萨在哪里？"老出家人说："弥勒菩萨是未来佛，不要说像你这样的愚痴人，像我这样的智者也看不到，但看不到不等于没有。"在那样的时代，能保持如此气节，是何等的定解啊！

当然，身心都会互相起作用，如身体不舒服心情不爽，心情快乐疾病自然消失等，但它们之间并非近取因和近取果的关系。其实，就像水的近取因是水，青稞苗芽的近取因是青稞种子一样，心的近取因就是心，身体的近取因就是身体。对这个问题，大家一定要会辨别。

世间很多人都说：老子英雄儿好汉，老子窝囊儿蠢蛋。即很多人认为，种族、种姓与人息息相关。医学界也认为，很多疾病都与遗传有关。以前我得强直性脊柱炎时，很多医生都问：是不是你父母也得过强直性脊柱炎？虽然某些是这样，但不一定都是这样，而且也不能以之说明身是心的近取因。

辰二、成义自宗立随存：

恒随彼因故，何益彼为因，
是故说此依，生故称为因。

也就是具有以正量成立之义的自宗建立因果的随存。那因果的随存到底是什么样的呢？某果恒常随着其因而存在或者依赖因而转（指随着因而增减等）的缘故，它们之间决定是无则不生（因果关系可以说

是无则不生的关系，但无则不生的关系并不仅指因果关系）的关系。某因存在能利益或产生果，它就称之为彼果之随存或因。所以，佛经中说：“此依于此”（果依靠因而产生）、“此有此生”（因具足果就会产生）的缘故，称为因。也就是，此法能产生此法的缘故，称之为因。故大家一定要了知何为近取因，即要具备无则不生这个决定性的条件，学过《量理宝藏论》的道友应该清楚。

总之，心识的近取因或殊胜所依是心识，而非身体。虽然它们互相依靠，但并非没有身体绝对不产生心；而且它们还同时并存。否则，尸陀林的尸体全部应该活过来，无数濒死的案例全是虚构，有这个过失。故大家千万不要再认为，身体和心识是近取因和近取果的关系。

卯二（宣说彼者无随灭）分二：总破别破身常有。

辰一（总破）分二：说无随灭之立宗；广立彼之合理性。

巳一、说无随灭之立宗[76]：

有时于心续，能利亦容有，

如火于瓶等，非唯此即灭。

已转生在欲界、色界的某个阶段时，对心相续而言，身体还是能起到利益的作用，即能成为俱有缘，比如服毒药后心识狂乱等。然而，就像陶师做瓶子、砖头等一样，虽然刚开始火等能以烧烤利益它们，但撤掉火并不会使之退回原位——变成泥土、河沙等。所以，并不能仅以是能饶益这一点就承许，当能饶益

[76] 即宣说因为身体是心识的俱有缘，故当身体消亡时心识不会随之消亡的立宗。

消失时所饶益的相续也消失。也就是说，身非心的近取因，身灭时心并不会灭（如无色界无身有心等）。否则，身灭后心就会灭。实际上它们就像火与瓶子一样，瓶子烧成了就不需要火了，或火退了瓶子的相续依然存在，所以身灭了心并不会断灭。

以前我们去印度朝圣，在那烂陀寺的遗迹中，有一些破烂的小屋，可能是班智达的宿舍，我用手挖里面的坑，也挖出了几个瓶子。也许是印度的瓶子比较多的原因，法称论师、月称论师、静命论师等经常用陶瓶做比喻。如果是现在的法师，很有可能会用麦克风。

至于身灭心不灭的观点，古今中外有很多实例可以证明，比如印藏汉三地都有的夺舍。麦彭仁波切在其他教言中讲，夺舍的修法不仅佛教有，外道也有。下面就讲一则玛尔巴罗扎的儿子达玛多德修夺舍的真实案例，当然他不是用外道修法，而是用佛教噶举派的修法。

据《玛尔巴传记》中讲：他（玛尔巴罗扎的儿子达玛多德）要接近死亡时，很想找一具无伤痕的儿童尸体修夺舍，但没有找到，只找到了一个老太太的尸体。他觉得以老太太的身份不能做弘扬佛法、利益众生的事业，就放弃了。后来找到一个鸽子的尸体，他本不愿迁识，但怕大家诽谤父亲所传的密法，就把自己的心识转入到鸽子体内。他的气断了以后，鸽子就复活过来了。但依靠鸽子的身体也没办法受持传承、弘扬佛法，后来在玛尔巴的指引下，飞到印度清凉尸陀林时，刚好碰到人们送来一对婆罗门夫妻早夭儿子

的尸体，他就当即舍弃鸽身而迁识。这个男孩活过来后，父母（婆罗门夫妻）非常欢喜，虽然已经有了很大变化。后来他回到藏地，成为惹琼巴的弟子，这在《红史》中有记载。

其实，类似的事例在印度、英国、瑞士等国家都出现过。比如一个人死了，过一段时间又活过来了，因为另外一个心识占用了他的身体，所以语言、行为等方面与前完全不相同，有的一直这样，有的又会恢复到原来的状态。

以前我在上海时，有一个做心脏手术的医生，每天都讲一些灵魂存在的事。因为他在做心脏移植手术时，明显感觉到灵魂存在，而且有些病人的心理变化非常大，就像鸟窝换掉后，鸟也换来换去一样。可能心脏是人体最关键的部位，故感觉很明显。这一点，现在很多医学家和心理学家都清楚，但因没有接受过佛教的教育，很多都认为是身体产生心，以致邪论遍于世界。因此，学习《成量品》意义无比深远！

巳二（广立彼之合理性）分二：说过失及破遣过。

午一、说过失：

身若安住时，心应无消失。

因身体消失而使心消失的说法不合理，理由是：作为因的身体存在时，由于因齐全的缘故，心应成不消失。如此一来，人死之后尸体存在期间，以及昏迷不醒等时，心都不应该消失；这样的话，就有死而不死、昏而不昏等过失。因此，身体与心并没有无则不生的关系。

午二（破遣过）分二：顺缘不全答非理[77]；具有违缘非答复。

未一（顺缘不全答非理）分二：遮破及自不同理。

申一、遮破：

彼有方有之，驾驭故彼生，
非呼吸生彼，风排及引生，
无勤何因致？彼等盛衰中，
当得增与减，彼等亦应同。

外道徒说：死亡之后身体不再产生心，是因为不具足气息的缘故。也就是身体本来可以产生心，但因死亡之后没有心识的因——气息，故不再产生。

驳：事实并非如此。如果心识存在，才会有呼气吸气，这些都是由心驾驭、控制的，为此是由心识中产生气息，而并不是由呼吸的气息产生心识。可能有人会问："彼有方有"怎么成立呢？我们可以反问：风向外排及向内引，没有具心之士夫的勤作或心的勤作，是由什么原因导致的呢？而石头等其他事物上根本不具有这一点，所以是先有心识后有呼吸，或者说由心产生气息。否则，在呼吸增盛和衰退时，心也应该增多和减少了，因为果不可能不随从因。再者，对于那些气息而言，由于作为气息之因的身体存在的缘故，死尸中也应该同样有气息了。也就是说，这与身体是心识的近取因则有尸体具心的过失相同，因为彼承许身体是气息的近取因之故。

当然，因呼吸阻塞致使心识离体的现象也是有的，因为呼吸是心识产生的俱有缘。但不能以之成立

[77] 顺缘呼吸不齐全的回答，并不符合道理。

呼吸是产生心识的亲因，因为心识并不会随着呼吸终止而断灭，前面已经讲过很多理论和案例。

申二、自不同理：

心是因不同，住引业余者，
亦许是因故。

如果对方又说：就算心是呼吸的因，但是乃至心在身体中不消失而存在期间，也就会产生呼吸，故而气息同样应成在身体中永不消失。

驳：这两者并不相同，原因是：如果承认身心恒常并存，就会导致这种过失。可是，我们并不承认这两者恒常并存。为什么呢？因为，心存住于身体中的引业等其余法，我们也承许是因的缘故。也就是，身心是否并存与能引的那些业是否穷尽有关，当然它们也是呼吸等的因，因为没有呼吸则不具备维持生命的条件。而没有心就没有生命，所以心也决定是气息的因。

因此，我们不能承许身体产生呼吸，呼吸产生心。当然，呼吸对心识和身体都可起到一定作用，比如密法和瑜伽功中都有通过调整呼吸来调养身心的方法。但是，心的近取因并非呼吸，呼吸的近取因也不是身体。而业存在于心识当中，所以心识支配着身体和呼吸等。

现在很多人都把生命和心并列，其实这是不合理的。我以前讲过，生命有广义和狭义两种。狭义的生命，指自生至死的持续阶段，而有体温与意识者。《俱

舍论》云:“命根体即寿，能持暖及识。”[78]比如，我的寿命存在期间，会有体温与心识，这个寿命就是我的生命。我死之后，心识并没有断，这个永不断灭的心识，就是广义的生命。所以，如果有人问你:心和生命是什么关系?就应该问他:你说的是现在同类的生命(狭义的生命),还是永远的生命(广义的生命)?

总之，在心识不断延续这个问题上，大家一定要详细分析。尤其希望受无神论影响很深的知识分子，不要停留在字面上，而应长期观察、思维。国外有很多研究人员，花几十年时间研究动物，对自他二利来讲，意义并不是很大。若能引用佛教的因明理论，对心的真相进行研究，最后一定能让自他对佛陀的金刚语生起诚信，其利益就无量无边。

[78] 此乃唐玄奘所译，索达吉堪布译为:“所谓命不相应行，即寿温识之所依。”

学习参考资料

一、佛教常识：

1.正见：如实了知世间与出世间之因果，审虑诸法性相等之有漏、无漏慧，称为正见。系八正道之一，十善之一。为“邪见”之对称。即远离或有或无之邪见，而采取持平正中之见解，如远离身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见等“五不正见”之见解皆属正见。故广泛言之，凡为佛教所认可之道理，皆属正见。据《大毗婆沙论·卷九十七》载：正见可分为二类，即：(1)有漏正见，又作世俗正见。即与意识相应之有漏善慧，系有漏有取者，故转向善趣，招未来可喜所欲之果。(2)无漏正见，又作出世间正见。即尽无生智所不摄之意识相应善慧，如八种无漏忍、有学八智、无学正见等。

2.邪见：指不正之执见，主要指拨无四谛因果之道理者。系八邪行之一，十恶之一，十随眠之一，五见之一。以为世间无可招结果之原因，亦无由原因而生之结果，而谓恶不足畏、善亦不足喜等之谬见，即是邪见。盖俱舍家谓拨无因果为邪见；唯识家则主张拨无因果及四见（常乐我净）以外之所有邪执，均称为邪见。另据《大毗婆沙论·卷四十九》载：五见虽同为邪推度，但因邪见之“无行相”过患特重，故特称之为邪见。又谓邪见坏事，谤因果及三宝，坏法恩、生恩，起法怨、生怨，并破坏现量，为暴恶之见，故别立此名。

3.佛初转法轮地——鹿野苑：乃释尊成道后初转法轮之地，即今之沙尔那斯（意即鹿主），位于今北印度瓦拉那西市以北约六公里处。又译作仙人鹿野苑、鹿野园、鹿野、鹿苑、仙苑、仙人园。关于地名之由来，诸说纷异，《出曜经·卷十四》以此地乃诸神仙及得道五通之学者游止之所，非凡夫所居，故称之为“仙人住处”；又谓昔有婆罗奈国王游猎至此，网鹿千头，经鹿王哀求以日送一鹿供王食用，王始放群鹿，故地名“鹿野苑”。《大毗婆沙论·卷一八三》博采众说：以佛过去世为最胜仙人，尝于此地初转法轮，故称“仙人论处”；以佛未出世或出世时，恒有诸神仙住此不绝，故称“仙人住处”；以昔有五百仙人飞行空中，至此处见王之婇女，发欲心而失神通，堕坠于此，故称“仙人堕处”。此外，《大唐西域记·卷七》以鹿王为代有孕之母鹿舍身就死，因而感动梵达多国王，使王释放鹿群，并布施树林，而称之为“施鹿林”。

鹿野苑自阿育王起，即备受景仰崇拜。八世纪初，玄奘西游时，此地层轩重阁，连垣周堵，垣中有高二百尺之精舍，其西南有阿育王所建高七十余尺之石柱，石含玉润，鉴照映彻，僧徒千余众，为最隆盛之时代。逮至十三世纪顷，先后遭回教徒与印度教徒之蹂躏，尽成废墟，今仅存周壁镂刻右旋卍字之二层圆塔一座，及以铁栏围护之半截阿育王石柱等，供人凭吊。

二、法相名词：

1.随存随灭：要成立因果随存随灭的关系，各自需要具备三个条件。首先是随存的三个条件：最初因果二者均未见到，其后看见因（如火)，随即又看到因中产生果（烟)；其次是随灭的三个条件：首先看见果（如烟）正在从因（火）中产生，之后看不见因（火)，随后果（烟）也不见了。在成立因有果存、因灭果亡的随存随灭关系后，也可由果存在反推因存在，比如有烟故必定有火，也可由果不存在反推因不存在，比如无烟则无火。因此，所谓随存有由因推果的随存，也有由果推因的随存；所谓随灭有由因推果的随灭，也有由果推因的随灭。

2.引业：对满业之语。牵引众生五趣四生之业也。又名引因，索引业，或总报业。但大小乘解其名义，其说少异。毗婆娑论十九及俱舍论十七等，谓业能引众同分（略称同分，指众生的共性或共因，即众多有情具有同类之性，或使有情众生得同等类似果报之因）等，为引业；圆满庄严其同分，谓之满业。是盖引业约因而解，满业约果而解之故，业果相对也。唯识论述记二等，则别有业业相对，果果相对之二解。总报业，感总报之果，同时扶其余劣弱之业，使彼亦能感别报，谓之引业，别报业圆满庄严第八总报之果体谓之满业，是业业相对也。又总报之果起时，其果能为增上缘，引生其余别报之果，故谓之引业，又此别报之果，能使总报之果圆满，故谓之满业，是即果果相对也。

然此引业限于一业耶？抑于多业亦通耶？引一

生耶？抑于多生亦通耶？此问题大小乘说之亦不同。小乘之说，引业限于一业，又唯引一生。俱舍论十七曰："一业引一生，多业能圆满。"光记十七曰："非多业引一生，又非一业引多生，唯一业引一生，多业引多生。"即其意也。是盖以一业若引多生，则当于熟时生先后之别，多业若引一生，则有于众同分生差别之难故也。然大乘之说，则一多互为不定。《杂集论》所谓："或一业力牵一身，乃至一业力牵多生，多业力得一身"是也。小乘中经部，亦如大乘，许一业引多生之义。

三、重点、难点、疑点：

1.怎样破斥心识从大脑产生呢？若认为心识是大脑的产物，则有一切四大均应产生心识的过失，因为大脑是四大的聚合体，所以作为因的四大必定会成为心识之因，或变成有情，其原因：因不具备这个能力，果也不可能具备这个能力。他宗反驳说：树虽从树种产生，却没有发生一切四大产生树的现象。自宗破斥说：如果承许从泥土产生树，此过失无论如何也无法避免。他宗反驳：你们说大脑非心识的近取因有何依据？自宗回答：有众多无大脑而存活、濒死体验、回忆前世等真实案例可以证明，而且属于物质的大脑与属于精神的心识，一者明知一者非明知，体性不同甚至完全相反，故不可能成为近取因与近取果，否则有光明产生黑暗、一切生一切等诸多过失。

2.有人说：人有呼吸时，意识也存在；呼吸停止后，意识也消失了。所以，心识是呼吸所生？对此我

们应该如此遮破：若呼吸是心识的近取因，在呼吸增减时，心识也应该随之增减，就像种子的质量会影响芽果的品质一样，但是并没有这种随存随灭的现象，所以心识的近取因不是呼吸。而且，在呼吸一样时，心识也应该一样，因为因同果也应该相同，但呼吸相同心识迥然有别的现象却屡见不鲜，故心识的近取因绝对不是呼吸。再者，若心识的直接因是呼吸，一切气流都应该成为心识的种子，或变成有情，因为所谓呼吸实际上就是气体的流动，因此心识的近因是呼吸的观点完全是错误的。

四、思维与辩论：

1.怎样遣除并存不容有和依能依变非理的观点？

2.成义自宗是如何建立随存的？

3.何为无随灭之立宗？不承许此立宗有何过失？顺缘不全的回答为何不合理？

第十课

以前我们都发过愿，讲者要把《成量品》讲完，听者要把《成量品》听完，希望我们的发愿都能圆满。从去年十月底停讲到现在已接近四个月，从今天（2014 年 4 月 4 日）开始，希望大家一如继往地学习。

在听课时，不管是我的课还是其他法师的课，都要聚精会神地听，这是听课的基本要求。今天早上，我到个别男众和女众的班级门口偷偷看了一下，大多还可以，法师讲得也不错，下面的人听得也不错。但是，有个别人不太懂闻法的规矩，没有认真听，只不过人坐在听法的行列中。实际上，我们讲法的时间并不长，只有一个小时，不像到外面一讲就是三四个小时，所以不应该有精神不集中的现象。还有，不管法师讲什么法，他提前肯定有备课，也有自己的窍诀，因此重要的地方，或与自己相应之处，最好用笔记下来，否则很快就忘了。今天我在这里提醒大家，特别是新来的，闻法时一定要专注！

请大家翻开《成量品释》第八十五页。对方认为，身体不能继续产生心，是遭到了违缘，但这种说法并非正确的答复。

未二（具有违缘非答复）分二：前答复及后答复。

申一（前答复）分二：宣说他宗及破彼。

酉一、宣说他宗：

若如灯心等，患违身非因。

顺世外道认为，人的身体和心有不可分割的关

系，即心依靠身体而产生。无神论也持这种观点。所以，世间很多人都不知道人有来世，非常可怜！有些人虽然承认后世存在，但理解并不深，包括个别佛教徒也半信半疑。因此，现在社会的人特别需要闻思这样的论典，尤其是年轻人，因为他们所受的教育就是因果不存在、人死如灯灭之类的断见。如果没有认真学习，无论是自己产生定解，还是驳斥他人的观点，都非常困难！

但有些人给我说："最好不要讲《释量论·成量品》，它是安眠药，一听就打瞌睡。"实际上，《成量品》是保健药和聪明剂，越闻思精气神越充足、智力越健全。因为，通过学习能让我们了知身心的关系，以及前生后世存在等真理，从而明白取舍，超越追求动物本能的尴尬与狼狈。

下面讲颂词：假设对方说：就像灯心被水湿透，没办法点燃，芝麻油所涂抹的种子，没办法生芽一样，癌症等无法救治的疾患，也能对产生心制造违缘，或造成身体无有能力，因此死亡的身体并不是产生心的因。

表面看来，对方的观点似乎很有道理，因为人病死后身体就没有用了，故心也不存在了。现在也有很多人认为，因为从大脑当中产生心，大脑损坏后人就死了，故心识也不存在了。其实，这些说法并不成立。

甲二、破彼：

死致诸患退，彼时复成活。

大家都知道，染上疾病实际上是指身体的地水火

风四大种灭尽增长（即不再增长）、发生紊乱而导致不平衡，也就是身体四大不调，除此之外，再别无任何其他情况。而单单的身体四大不调，并不是心消失殆尽的因，因为染上非常严重疾病的人，其心识也是存在的。我们经常看到，很多人染上沉疴多年也没有死，甚至有些人身体关键部位已经坏死，还一直活着。如果四大不平衡不可能产生心识，那世界上任何一个众生产生心识都非常困难，因为四大完全平衡是很难的。或者说，倘若一切大种微尘由于存在着不平等的差异而不能堪当因，那由大种中产生含生[79]也难以立足（遮破对方所许，由四大产生心识的观点），因为地等其他大种也难得平衡。再者，如果四大平衡就能产生心识，那处于平衡状态的地水火风也能产生心识。但心识只有有情才有，无情并没有心识。

假设是由使心不能产生的一个违缘致死，在死亡之后，那样的违缘理应消失，因为没有不消失的依据。如果这个毁坏生命的因，还在身体上存在，那在尸体当中绝对不可能产生昆虫等其他生命。但这一点与现量相违，因为人死了放两三天，身体就会产生各种昆虫，尤其在夏天的时候。所以，不平衡的差别瘟疫等疾患（即四大不平衡有瘟疫等不同疾患的差别）只见在含生中有，在无有生命的尸体等中存在绝不合理。按照佛教的观点，产生这些昆虫是因为有心识到了身体当中，即在因缘具足后，以湿生的方式出现。因此，使心不能产生的违缘，在死亡后不会仍然存在。

[79] 含生：含有生命者，与含灵同。《西域记》十二曰：“舍金轮而临制法界，摛玉毫而光抚含生。”

由于死亡使所有疾患退失，那所有大种相互之间不存在违缘，各自微尘平等处于自己的位置，当时会再度一如既往具有心而变成生存。因为对方承许，让心不能产生的疾患是身体四大不平衡，没有这些违缘即身体四大平衡时就会产生心识。这样的话，就有死而不死或尸体复活的过失。

因此，一定要承认心识的延续不断存在。按佛教的生命观来讲，心与身的关系，就像旅客和客店的关系一样，比如：我这一辈子是人，下一辈子是菩萨，再下一辈子是佛陀。但要相信有后世，首先要弄懂这些逻辑推理，尤其是初学者，或对佛教的生命观有疑惑的人，一定要尽自己的智力来进行观察，之后就会坚信心识是不断延续的，而身体只是暂时、偶尔的依靠，它不可能跟着心识到后世。否则，在生活环境、所受教育、恶劣习气等影响下，很有可能会随波逐流，而放弃为后世做准备，这就非常遗憾！

申二（后答复）分二：宣说他宗及破彼。

酉一、宣说他宗：

设谓火灭时，薪变不复还，
彼即无复返。

假设对方说：你们认为重病身亡后应该复活，其实这是不可能的，就像火灭时木柴变成的木炭不会再度复还到木柴一样，疾患虽然已经消失，但心不会再度复返，因此并没有尸体重新产生心识的过失。

酉二（破彼）分三：略说广解及说摄义。

戌一、略说：

非尔有疗法。

你们所用的比喻并不合理。虽然木头被火烧成木炭后不能恢复，种子毁坏后生芽功能不能复原……但疾病的变化并非不再复返，因为它不会造成作为因的身体化为乌有，虽然医院已经诊断必须动手术，或已判了“死刑”，病人也痛苦呻吟、绝望哀嚎，甚至已经死了，但因身体依然如故存在，所以病患有着可行的治疗措施。

戌二、广解：

不复生有者，致有者变化，
有者复返故，如火于薪金。
初微亦非返，造可复返变，
彼亦复出现，如金之硬性。

“不复生有者，致有者变化，有者复返故，如火于薪金”：依靠有实法的规律不再复生，是指有些因对于有些对境能造成根本性的变化，而有些因造成的某些变化，是会再度恢复的，因此就像火对木柴和金子形成的改变一样。“初微亦非返”：首先，火对木柴形成的改变，即便微不足道也不会复返，比如火将木柴烧坏了一块，无论如何也无法复原。“造可复返变，彼亦复出现，如金之硬性”：其次，病患造作了可以使身体再度复返的变化，尽管改变极其显著，也会再度出现对境自身的性质一如既往的结局，如同被火极度熔化的金子的液体再度形成坚硬性的固体一样，这在大工厂里面经常能发现。

总之，病患对身体造成的损害，不会像火对木柴造成的结果一样，使身体不复存在，或者变成其他行相，因而并不是无法医治，而是可以再度生存的。也就是说，生病或死亡后身体还完全存在，应该能恢复。

如果按照佛教所许，人死是业力所感的寿命已尽，或暂时的病缘等离开世间，就不会有过失。若不承认福报穷尽而离开世间，不承认心识不断延续，只要身体存在，人就不应该死。但对生命的真相，现在很多科学家都不懂，那就不要说普通人了，这就是众生的可悲！

为什么说人有业力支配呢？拿双胞胎来讲，条件完全是相同的，但一个多病、一个健康，一个外向、一个内向……若没有前世的因缘，他们的区别则不应该存在。若懂得佛教的因果关系，就会知道：虽然是同一父母生养，但因前世业力不同，故在心态、事业等方面皆存在着差异。所以，现在世人迫切需要懂得佛教的因果观，只有这样才能明白各种社会现象。否则，很多现象都不能解释，很多真理都会当面错过。

说毫不可医，能转难得故，
抑寿已尽故，唯患无不治。

如果对方认为：虽然身体存在，但并不一定能活，因为在《医疗手术》等论典中说，不可救药的疾病确实是存在的。

驳：佛教经论和世间医典里面说，有些疾病丝毫也无法医治，是指能扭转的药物和医生等在当时当地难以得到的缘故，或者由业力所感患者的寿命已尽的

缘故，因此说是无药可救的。如果身体是心识的亲因，身体还存在，那为什么不能再继续活着呢？而且，单单就疾患而言，也没有任何疾病绝对不可医治。因为疾病本身是有增有减的，由此依靠对治它的医药等足能消除，就像再炽盛的火依靠更胜一筹的水也能熄灭一样。但在现实生活中，这往往难以实现。所以，一定要承许前世业力导致生命延续的福德穷尽。否则，在医药等顺缘具备的情况下，生命完全可以维持下去。而且，世界上又有那么多好药、好医生、好治疗方案，这些并非完全得不到。

当然，我们并非像有些外道那样承许：所有事情都是命中注定的，一切都是前世的业决定的。否则，农民种庄稼、牧民放牧、工人做工等努力都不需要了，因为命中有什么就会自然出现。佛教讲，人生的际遇与前世的业力、今生的作为等因缘密切相关，所以才有色彩斑斓的人生画卷。

我本人每当遇到医药不能治疗的病患，就会再度对佛陀所宣讲的业因果等道理生起极大的信心。如果人们也懂得这些道理，正确的人生观和价值观就有希望诞生。前一段时间，我们寺院有一位老和尚圆寂了。他曾在佛学院呆过十几年，个性很怪，但修行非常好。听他们讲，他知道在今年会圆寂，他给很多人都说过："在今年我肯定会离开世间！"但很多人都不相信，认为他胡言乱语。后来他结着手印安祥圆寂，在事实面前人们才生起了信心。其实，这就是正确的人生观和价值观产生的功德。

若没有正确的人生观和价值观，即使自己在名

声、地位、钱财、知识等方面远超他人，在死的时候也会手忙脚乱，非常痛苦，甚至在惊慌、恐惧的状态中离开人间。因此，要尽早对佛教的因果观等真理生起定解。如果有定解，即使自己在知识、钱财等方面远逊他人，面对死亡也会很坦然、很淡定！

但有些人还认为，心识是大脑产生的。其实，在科学仪器检测下，人身上的昆虫，以及很多微细生命，都没有大脑。但它们却有恐惧、自我逃避、苦乐等心理。所以，一定要承认非物质的心识独立存在。当然，佛教也承认，大脑、心脏等对心识的产生起重要作用。

现在心脏移植手术成功率很高，大脑却没有做移植手术的。很多科学家，尤其是神经科学家一直研究，大脑移植后，到底是谁的心识做主？实际上，这跟心脏移植是一样的，并不会因为用了他人身上一个器官，就完全变成他人的心识。我曾经遇到过一位做过心脏移植手术的人，他说："我术后已经存活五年，刚开始一年左右经常会有对方的性格（可能是还没有完全适应对方器官的原因），后来就没有了。"所以，每个众生都有独一无二、不容混杂的心识，这一点一定要深信不疑！

戊三、说摄义：

死毒等返故，或彼咬已除，
亦离变因故，彼何不复活？

所以说，在死亡的身体上，因为毒等不存在，而会自然恢复的缘故，（即在尸体上有生命存在，故没有致使心识不再产生的违缘毒等伤害身体，因此身体

应该已经恢复。）或者被毒蛇等所咬的毒等，依靠念咒、医疗等方便，只要已经去除它，身体也就离开了改变的因——病患的缘故，（印藏有些医学承许，被毒蛇等所咬的毒，在临终时就像刚开始咬的时候一样积聚在伤口部位，所以只要已经切除它，身体也就离开了改变的因。）那他们为什么不会再度如前一样存活呢？因为存活的因已经齐全。也就是说，在去除从身体产生心识的毒等违缘后，尸体或身体应该产生心识。但并没有这种现象发生，所以不能承许身灭心亦灭，虽然人活着时身体对心有很大影响。

如果承许身灭心也灭，那人死以后，身心都灰飞烟灭了，既然什么都没有，那为什么还要为死去的人烧纸呢？很多人就是这样奇怪，一边说没有灵魂存在，一边还要在清明节等时节，为死去的亲人烧纸。如果死后没有心识存在，那烧纸又有什么用呢？显然很矛盾。

其实，仅仅烧纸不一定对亡者有利，如果一边念观音心咒、阿弥陀佛名号，一边烧纸，亡者就会得到利益。因此，为了表达对亡者的怀念和敬意，最好多念经、多做善事。在藏地，如果家人比较好，一般会为死去的亲人念经三年，因为有些众生在四十九天当中还不一定能投生，而三年以后再怎么样也会投生。

但到目前为止，很多人都认为身灭心亦灭，这是非常愚痴的！虽然表面看来，有些现象能说明身体产生心识，但身体并非心识的近取因。否则，依靠科学技术也应该能造出心识，但这是不可能的，过去、现在、未来都是如此。如果能造出，人都不会死了，特

别是有权有势的人。但是，即便他们钱财堆如山王，想长生不老也是不可能的。

当然，寿命是可以延长的，特别是依靠佛教显宗密宗的方法。前段时间，学院开长寿法会，很多人念长寿咒都很认真，因为都喜欢长寿。确实，密宗的窍诀不可思议，修长寿法、吃长寿丸、供戴长寿佛像等都能长寿。但也不是每个人都能做到，因为前世的业各不相同。

学习参考资料

一、佛教常识：

1.《释量论》：本论乃法称论师为解释陈那菩萨之《集量论》而造之义疏。内容分为四品：第一、自义比量品，解释立论者自身引生比量智之必要条件（正因等）；第二、成量品，解释《集量论》的归敬颂义，成立如来为世间之定量；第三、现量品，现量乃比量所依止之基础，本品广释现量之定义、差别及似现量等；第四、他义比量品，广释能立因等之得失，阐明使他人引生比量智之方便。《释量论》总集因明理论之大成，为世间各国研习因明学之范本。在我国藏族佛教中已宏传数百年，为学习教理之必读书，汉传佛教及其信徒也很有必要修学、弘传！

2.佛养母——摩诃波阇波提：又译作摩诃钵剌阇钵底、摩诃卑耶和题，或略称波阇波提。意译作大爱道、大胜生主、大生主、大世主。又称波提夫人。或称摩诃簸逻阇钵提瞿昙弥，译作大爱道瞿昙弥、瞿昙弥大爱，或略称瞿昙弥。摩诃波阇波提为古印度天臂城善觉王之女，即佛母摩诃摩耶之妹，释迦牟尼佛之姨母。

释尊出生七日，母摩耶夫人即谢世，由姨母代为养育。释尊成道后第五年，净饭王命终，大爱道率耶输陀罗及五百释迦族女，请求随释尊出家，为佛门有比丘尼之始。彼出家后亲自统理比丘尼，住于精舍附近之尼院，为请求出家之女众授具足戒，助佛陀化导

甚多。后于佛陀入灭之前三月，由于不忍见佛陀灭度，乃于毗舍离城结跏趺坐，由初禅天渐次入于四禅天而舍命，其时欲界之诸天皆悲泣涕零。

二、法相名词：

1.四大不调：生病之意。人体由四大（地大、水大、火大、风大）所成，如有不调，必令人体感到不适。据《南海寄归内法传 · 卷三》载：若地大增加，则身体沉重；水大积聚过多，则常有涕唾；火大旺盛，则头胸壮热；风大窜动，则气息冲击。实际上，地水火风四大就像四条毒蛇一样，极难调和、平衡，故生四百四病。(《最胜王经》云：“地水火风共成身，随彼因缘招异果，同在一处相违害，如四毒蛇居一箧……于此四种毒蛇中，地水二蛇多沉下，风火二蛇性轻举，由此乖违众病生。”）比如：身体苦重、坚结疼痛、枯痹痿瘠，属地大之病相；全身膨肿、肤肉浮满，属水大之病相；全身烘热、骨节酸楚、呼吸乏力，属火大之病相；心神恍惚、懊闷忘失，属风大之病相。又如：地大增故，肿结沉重、身体枯瘠等诸患生；水大增故，痰癊胀满、饮食不消等诸患生；火大增故，煎寒壮热、支节皆疼等诸患生；风大增故，虚悬战掉、呕吐气急等诸患生。

2.有情：旧译作众生，即生存者的意思。《唯识述记》中说：“梵言萨埵，此言有情，有情识故……又情者爱也，能有爱生故……言众生者，不善理也，草木众生。”关于“有情”与“众生”两语的关系，说法不一，或谓有情指人类、诸生物。依此则草木金

石、山河大地等为非情、无情。而众生则包括有情及非情二者。然另一说法认为“有情”即是“众生”的异名，皆包括有情的生物和无情的草木山川等。后常指有感情、有交情。如《世说新语·赏誉》：“王恭始与王建武甚有情，后遇袁悦之间，遂致疑隙。”亦指男女之间互相有爱恋之情。如元·王实甫《西厢记》第五本第四折：“愿普天下有情的都成了眷属。”也泛指所有众生。如许地山《愿》中：“我愿你作无边宝华盖，能普荫世间诸有情；愿你为如意净明珠，能普照一切世间诸有情。”

三、重点、难点、疑点：

1.应怎样理解“唯患无不治”呢？答：这是排除业力的左右，仅仅从有为法相生相克的规律来讲的，即只要具足顺缘——能对治的医药则能遣除相应的疾患，就像再炽盛的火依靠更胜一筹的水也能熄灭一样。若对方问：那不违背生老病死的法则了吗？答：生老病死是业力在支配，但你们并不承许业力，也就是说，若清净了业力，则不会有真实的生老病死，或者说，若没有业力的控制，在具备相应缘起的前提下，生老病死是可以消除的，因为缘起的规律本来如是。

2.依靠科学技术为何不能造出心识？答：依靠科学技术来造心识，其实就是用物质来产生心识，若物质能产生心识，一切四大均应产生心识，其理由前面已经作过详细阐述，兹不赘述。若问：那克隆现象如何解释呢？答：若没有心识（指中阴身）的加入，动物的克隆无论如何也不可能成功，否则根本无法解

释，同等条件下的克隆为何有些成功有些不成功。

四、思维与辩论：

1.“前答复”为何不正确?

2.“后答复”为何也不正确?

第十一课

前面讲过，这次讲《释量论·成量品》有两个目的：第一证成释迦牟尼佛是量士夫。所谓量士夫，就是整个世间唯一十全十美、千真万确的人，具体讲就是佛陀的智慧、悲心、能力在世间无与伦比。当然，这并非佛教徒以偏执心赞扬，而是以正理成立的，其论证方法在《成量品》中有具体宣说。现在世间很多人都不知道佛陀到底是什么样的，故很有必要学习这样的论典。

第二建立前生后世存在。地球上有非常多的人不知道生命的真相，他们认为：人来到这个世界，就像春天的花和秋天的云一样，是突然出现的，离开后一切都销声匿迹了，再也没有所谓的后世。这是特别大的邪见，观念是极其错误的。作为佛教徒，以及其他少数宗教的信徒，虽然认为前世后世存在，但存在的道理并不清楚。所以，都有必要学习这部论典。

持任何一种观点，尤其有关生命真相的问题，一定要有可靠的依据。如果你不承许前世后世，就要举出可靠的理由；若你所举出的理由没有说服力，则应放弃自己的观点。当然，和佛教徒探讨、辩论是最好的途径。在世界上，有关前生后世存在的证据特别多，很多案例、理证都颠扑不破，但很多人都以偏执心不接受，其实这就是自己的愚昧，并非智者的表现。

正因如此，很多人都盲目地忽略了最关键的问题，只有佛教徒和其他少数宗教的信徒比较明智。当然这并非自赞毁他，若大家能平心静气地坐在一起共

同探讨，就能发现人的心识是不断延续的。有些人因为受环境和教育影响，从小到大都坚信前后世存在，这是非常好的！若对这个道理没有产生定解，即使已经出家，也听过很多讲座，看过很多书，意义也不是很大。因此，每一个人都要扪心自问，看自己到底承不承许前后世？

下面继续论证前后世存在，讲“宣说彼者无随灭”的第二个科判。

辰二（别破身常有）分二：真实说及除彼疑。

巳一、真实说：

近取无变异，不变近取果，
如泥无变异，不变瓶子等。
何事无变异，转变何事彼，
彼近取非理，如黄野黄牛。
身心亦如是。

极个别外道认为，心的近取因或主因是身体，而且身体是常有的。当然，他们所认为的常有，并非人永远不死，而是说身体一直是恒常不变的，就像没有受过教育的人所认为那样：从小到老、从生到死都是这个身体；昨天的身体就是今天的身体，今天的身体就是明天的身体，明天的身体就是后天的身体……这种观点肯定不合理，下面进行遮破。

既然身体是恒常不变的，那就不可能产生心识的果，因为恒常不变的法产生任何一法都不合理，为什么呢？近取因无有变化之故。由于近取因身体没有变异，就不可能移位到或转变为近取果的本体，如同泥

土，在泥土自性没有改变而存在的同时，不可能转变成瓶子等。任何一个事物没有改变，转变或产生其他某一事物，即它作为另一事物的近取因，是不合理的。就像黄牛与野黄牛、水与火、柱子与瓶子等一样毫无瓜葛。大家都清楚，在世间当中，瓶子产生柱子、柱子产生黄牛、黄牛产生山羊等是不合理的。同样的道理，身体和心识之间的关系也是如此，即它们之间不可能有随存随灭的近取因和近取果的关系。

我们可以发现，虽然身心集聚在一起，但有些人因为心态比较好，或修行境界比较高，故当身体有特别大的改变时，比如身体受伤、切断肢体等，心一点都不会动摇；而有些人身体一点都没有受伤等变化，心却特别烦乱、浮躁、痛苦，这样的现象特别多。因此，身体和心识之间的关系，并非近取因和近取果的关系。否则，在身体健康、吃穿等具足的条件下，心就应该快快乐乐、无忧无虑，但往往不是这样，故不能如此承许。

当然，在某些情况下，身体对心确实会起一些作用，比如身体受伤后，心情特别痛苦等。但是，不能以此成立身心是近取因和近取果的关系。其实，心和身的关系，就像苗芽和土壤、肥料的关系一样。也就是说，就像种子是苗芽或果实的近取因，土壤、肥料等是俱有缘一样，心的近取因是心，身体只是俱有缘。

在心识与身体关系的问题上，极个别人觉得这是特别简单的，其实并不是这样，应该说是极其深奥的。在佛教当中，显宗和密宗的不同派别，对身心的描述都不相同。但上上对下下是有违害的，也就是说上乘

观点更为究竟。因此，在智慧没有成熟之前，想下一个最终的结论也是不可能的。虽然心理学家等智者都在研究、分析心识，但与佛教相比并不透彻、究竟，这一点我们敢大胆地说，因为有可靠的理由。

但顺世外道为主的很多人都认为，心是从身体当中产生的。其实这并没有可靠的依据，因为心从身体当中产生，要么从父母的身体当中产生，要么从自己的身体当中产生。如果是从父母的身体当中产生，那么自己的心识就与父母的身体有随存随灭的关系，父母的身体随时随地存在的时候都应当产生心识，但实际情况并不是这样。如果是从自己的身体当中产生，即便成为尸体，也应该产生，但事实也不是如此。因此，心识不可能从身体当中产生，它的延续依靠心识。

但很多人从小接受的教育，就是人死以后没有后世，包括电影、电视等传媒当中，都是这样宣传的。其实，人死以后有下一世，就像今天过后有明天一样，是不容置疑的。但人类的智慧都用在发展外在的物质上，其成果也让人惊讶，而探讨内心的真相方面，连有后世都不清楚，这不得不让智者扼腕叹息。因此，大家对这些问题还是应该关注！

巳二、除彼疑：

彼因俱有缘，生果即并存，
如火红铜液。

假设对方说：如果身体和心识不是近取因和近取果的关系，那它们两者为什么有并存的决定性呢？

他们认为，身体和心识肯定有因果关系，否则不

可能有心的时候有身，有身的时候有心。当然，他们并不认为，有尸体时也有心，梦中的识到什么地方身体也到什么地方。现在也有很多人认为，心识就是身体或大脑的复制品。其实这是不合理的，下面进行答复。

答：由众生业力牵引，在父母交合之际，心识投生于红白明点融合之中而昏厥；而其身体的近取因则存在于凝酪等[80]心识的俱有缘中，从而完成投生。

所以，虽然很多回忆前世的人知道前世是谁，以及前世在何处死亡等，但死后投胎接受另一个身体的过程却不清楚。实际上，这就像自己知道睡着以前，而不清楚怎样睡着一样。以前，我很想了知自己是如何被麻醉的，多次努力都没有成功，醒来后只记得医生的脸模模糊糊，之后就记不得了。就像这样，只能记得入胎之前，而不可能记得入胎之后。中阴法门讲，中阴身在进入一个类似房屋的东西后，或到自己起贪心的男人或女人处就昏厥了。若欲详细了解这方面的道理，可参阅《闻解脱》等中阴法门。

正因为身心聚合之果，是宿业或引业之因引生的，故乃至业的引力尚未完结之前一直并存；就像由红铜自己前面的同类近取因中产生的铜，依靠火的俱有缘熔化以后成为熔液，当时火与红铜的液体并存一样。在此期间，前一刹那心是后一刹那心的近取因、是后一刹那身的俱有缘，前一刹那身是后一刹那身的近取因、是后一刹那心的俱有缘。而一旦宿业穷尽，

[80] 住胎五位：凝酥、膜疱、血肉、坚肉、支节；住胎七位：凝酪、膜疱、血肉、坚肉、支节、鱼形、龟形。

心就以另外的形式投生，身就变成尸体；就像红铜的液体与火分离之后，火要么熄灭、要么作为他用，红铜的液体要么恢复到固体的状态、要么以其他火继续熬炼一样。

这以上，“破许非同时所依”这一科判已宣讲完毕，也遮破了对方所承许的，非同时的身心有能依所依之近取因果关系的观点。

另外，尽管五根识需要以根为缘的时而出现、时而不出现，但单单的意识并没有不存在的阶段，它不观待五根每一个以及五根聚合也会出现，因此心的相续与身体随存随灭没有依据。而心相续不以自己前面同类作为前提不会产生是成立的，后来持续产生也是成立的，依此则能推翻顺世外道等认为前世后世不存在的邪念。

再者，若深入细致地分析，按照经教中所说认真观察：处于睡眠等时刻，次第粗大的心虽然已经消失，但细微的心并不会消失；即使通过修行使细心消失，在没有得到很高成就之前，阿赖耶识也不会消失；就算阿赖耶识消失（在成佛时，阿赖耶识上不清净的法全部会灭尽），可是光明的心——如来藏的本来面目（在密宗当中，依靠上师的窍诀认识它，就获得了证悟觉性的见解）永不会消失。因此心绝不可能中断，为此智慧连续不断也是成立的，因为从无始时来就存在的界性或心的种子若荡然无存，则不可能出现解脱和迷惑。关于这些道理，其余乘中以越来越明显的方式予以阐述，即上上乘较下下乘宣说得更详细、更具体。

《经庄严论》中也说：“许心自性恒光明，彼客尘过而染上，法性心外之他心，非是光明说自性。”意谓：心的自性恒时具足光明，但彼已被客尘过患所染，故除了心的法性之外的他心都不是所谓的光明，因而说自性光明。正因为众生的明心已被客尘所染，故皆不能如实照见。但我们一定要明白，自相续的贪嗔痴只是偶尔的客尘（故可遣除），而真心并非如此。若进一步学习密宗的教言，则会了知我们心的本体丝毫也未被染污过。这方面的道理，无垢光尊者和麦彭仁波切在相关大圆满教言中，引用《宝性论》和《大幻化网》的教证进行过详细论述。

至于前世心与后世心的对接，我们可以用种子和苗芽的关系来了知，虽然心识并非有形物，但在缘起上基本一致。当然，心识比较难以了达，这也是《俱舍论》讲五蕴时，把色蕴放在前面，心识放在后面的原因。那众生的苦乐显现为什么有很大差别呢？这是由阿赖耶识上的习气决定的。至于阿赖耶识，若认识它的本体，则成为涅槃的根本；若没有认识它的本体，则成为轮回的根本。因此，我有时将阿赖耶识直译为普基，是说它是一切万法的基础。唐玄奘将阿赖耶识译为藏识，是说它藏有出生一切万法的种子。在心识当中，阿赖耶识最微妙、最难懂。故麦彭仁波切说，上述这所有正理归根到底必须要证成此义——心的自性是光明，而以分别流转三界。

若真正证悟了心性，就会像很多禅宗和密宗的大德一样，高高兴兴地唱起金刚歌或悟道歌。对没有证悟的人来讲，虽然光明的心一直陪伴着他，也不可能

认识其本来面目，因此痛苦无量无边。当然，证悟心性的层次不相同，有的证悟无上大圆满，有的证悟无分刹那。但要获得证悟，必须首先树立前世后世的正见。而要懂得心识的前后际一直不断存在的道理，也要有特别细微的智慧。否则，以很粗浅的分别念来进行推断，也很难以搞清楚。确实心极其深奥，要认识它的本来面目，要了知它的来龙去脉，并不那么容易，唯有依靠佛法才能懂得它的真相。若人们能依靠佛法，明白前世后世存在等道理则不会很困难！

现在很多智者通过科学研究，也找到了很多前世后世存在的依据。我以前说过，美国维吉尼亚大学的史蒂文森博士研究了四十多年，找到了二千多个前后世存在的真实案例。离开世间后，他的研究事业由塔克尔博士[81]继承，后来塔克尔博士写了一本特别出名的书，叫《当你的小孩想起前世》（此书汉译本，由林群华翻译，台湾人本自然出版社出版）。书中记载了大量前世后世存在的真实案例，涉及五大洲的众多国家。对这些案例他并没有以宗教徒的身份，或片面的观点来进行分析。若不承认事实就另当别论，若承认事实，就不得不承认前世后世存在。

在全世界，此类案例非常多。对有信仰的人来讲，并不会觉得稀奇，而没有信仰的人往往认为，这是宗教的说教或与宗教有关。其实，很多案例所涉及的人员都没有宗教信仰，甚至有些家长还因自己的孩子能

[81] 即吉姆·塔克（Jim Tucker），维吉尼亚大学儿童精神病学家，于 1996 年加入伊昂·史蒂文森（Ian Stevenson）博士前世今生的研究团队，目前主导人格研究部门儿童前世记忆的研究，也是儿童及家庭精神科的门诊主任。

回忆前世深感不安，并再三叮嘱新闻记者和研究者们，不要将之公布于众，否则在众人面前抬不起头来。如果是有信仰的人，不但不会以之为耻，反而会以之为荣。

但无论如何，事实是不容否认的。原北大副校长、国宝级大学者季羡林先生，在《忆往述怀》一书中，有一篇《我的母亲》的散文，文中讲：他在清华大学读书时，母亲突然去世。赶回家后，只看到一具黑棺材，没有见到母亲的面容。当时他特别伤心。有一天夜里，宁叔叔告诉他，宁大婶被他母亲的灵魂附体了，希望他去看看。到宁大叔家后，看见宁大婶闭着眼睛坐着，但她以他母亲的声音说：儿啊！娘苦苦等了你八年，你一直不回来，娘心里是什么滋味啊？！他"母亲"一直喋喋不休地讲了很多。当时季羡林半信半疑，心里很不是滋味。后来季羡林说：娘！你不应该找宁大婶！你不该麻烦她！他"母亲"说：是啊！我要走了。之后宁大婶睁开眼睛，木然、愕然地坐在那里。他回到家里，一直哭到天明。

如果我用龙猛菩萨、寂天菩萨的教证，可能很多人会认为，这是佛教徒的说法。但是，作为一位著名的科学工作者，他亲笔写下来的亲身经历，是否也要受到同等待遇呢？这是很多人都需要思考的。另外，清华大学的教授，著名翻译家、文学研究家和作家，钱钟书的夫人杨绛先生，在《走到人生边上》也记述了一些自己见闻觉知的"怪、力、乱、神"现象[82]。

[82] 比如：我认识一个二十多岁农村出生的女孩子，她曾读过我记的《遇仙记》（见《杨绛文集》散文卷〈上〉），问我那是怎么回事。我说："不知道，但都是实事。

一般来讲，在尸体没有处理之前，或在死亡七天之内，亡者会经常去看生前的亲朋好友。若懂得这个道理，为他念观音心咒和阿弥陀佛名号，自己就不会受干扰。我每当关系特别好的人死后，都会在几天当中，为他们念一百遍或一千遍观音心咒。对亡者来讲这是无上之宝，因为生时积累的财富等已无济于事，而以善心为他念观音心咒，却能得到非常大的加持。藏地有一种说法，为亡者念一句观音心咒有一匹马的价值。以前一匹马相当现在一辆轿车，故价值极大！

按佛教讲，世间各种奇怪现象，如附体、还魂等，都有各自的原因，也可以相应对治法对治。但很多人都不了知，这是非常可惜的！

全宿舍的同学、老师都知道。我活到如今，从没有像那夜睡得像死人一样。”她说：“真的，有些事，说来很奇怪，我要不是亲眼看见，我决不相信。我见过鬼附在人身上。这鬼死了两三年了，死的时候四十岁。他的女儿和我同岁，也是同学。那年，挨着我家院墙北面住的女人刚做完绝育手术，身子很弱。这个男鬼就附在这女人身上，自己说：‘我是谁谁谁，我要见见我的家人，和他们说说话。’有人就去传话了。他家的老婆、孩子都赶来了。这鬼流着眼泪和家里人说话，声音全不像女人，很粗壮。我妈是村上的卫生员，当时还要为这女人打消炎针。我妈过来了，就掐那女人的上嘴唇——叫什么‘人中’吧，可是没用。我妈硬着胆子给她打了消炎针。这鬼说：‘我没让你掐着，我溜了。嫂子，我今儿晚上要来吓唬你!’我家晚上就听得“哗啦啦”的响，像大把沙子撒在墙上的响。响了两次，我爹就骂了：‘深更半夜，闹得人不得安宁，你王八蛋！’那鬼就不闹了。我那时十几岁，记得那鬼闹了好几天，不时地附在那女人身上。等她身子健朗了，鬼才给赶走。”

在“饿死人的年代”……听到村里人说：“那时候饿死了不知多少人，村村都是死人多，活人少，阳气压不住阴气。快要饿死的人往往夜里附上了鬼，又哭又说。其实他们只剩一口气了，没力气说话了。可是附上了鬼，就又哭又说，都是新饿死的人，哭着诉苦。到天亮，附上鬼的人也多半死了。”

鬼附人身的传说，我听得多了，总不大相信。但仔细想想，我们常说：“又做师娘(巫婆)又做鬼”，如果从来没有鬼附人身的事，就不会有冒充驱鬼的巫婆。所以我也相信莎士比亚的话：“这个世界上，莫名其妙的事多着呢。”

学习参考资料

一、佛教常识：

1.三界：指众生所居之欲界、色界、无色界。此乃迷妄之有情在生灭变化中流转，依其境界所分之三阶级；系迷于生死轮回等生存界（即有）之分类，故称作三有生死，或单称三有。又三界迷苦之领域如大海之无边际，故又称苦界、苦海。㈠欲界，即具有淫欲、情欲、色欲、食欲等有情所居之世界。上自第六他化自在天，中包括人界之四大洲，下至无间地狱等二十处；因男女参居，多诸染欲，故称欲界。㈡色界，色为变碍之义或示现之义，乃远离欲界淫、食二欲而仍具有清净色质等有情所居之世界。此界在欲界之上，无有欲染，亦无女形，其众生皆由化生；其宫殿高大，系由色之化生，一切均殊妙精好。以其尚有色质，故称色界。此界依禅定之深浅粗妙而分四级，从初禅梵天，终至阿迦腻吒天，凡有十八天。㈢无色界，唯有受、想、行、识四心而无物质之有情所住之世界。此界无一物质之物，亦无身体、宫殿、国土，唯以心识住于深妙之禅定，故称无色界。此界在色界之上，共有四天（空无边处天、识无边处天、无所有处天、非想非非想处天），又称四无色、四空处。三界可细分为二十五有（界），若将色界之那含天（即净居天）析而为五（即五那含天），则共为“二十九有”。

此三界之果报虽有优劣、苦乐等差别，但属迷界，系众生生死轮回之趣，故为圣者所厌弃。故《法华经》

云："三界无安，犹如火宅；众苦充满，甚可怖畏……能于三界狱，勉出诸众生。"即劝三界诸有情莫以三界为安，当勤求解脱。

2.法王如意宝晋美彭措（1932～2003）：本论译讲者——索达吉堪布的根本上师。当今世界最大的佛学院——四川色达喇荣五明佛学院的创立者，及首任院长。莲花生大师与文殊菩萨无二无别的真实化身，曾示现为我等大师释迦牟尼佛的姨母——众生主母。藏传佛教再弘期的发起者和领军人物。毕生致力于讲经说法、培育僧才、广弘佛法。对佛法重兴于藏汉两地，乃至兴盛于全世界，厥功甚伟！其提出的著名院训为："团结和合、清净戒律、闻思修行、弘法利生。"其最大的心愿是："将凡与之结下仇缘或亲缘的所有众生都引到极乐世界。"

二、法相名词：

1.阿赖耶识：为八识（眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶等识）之一，九识（八识及阿摩罗识）之一。又作阿罗耶识、阿黎耶识、阿剌耶识、阿梨耶识。略称赖耶、梨耶。旧译作无没识，新译作藏识。或作第八识、本识、宅识。无没识意谓执持诸法而不迷失心性；以其为诸法之根本，故亦称本识；以其为诸识作用之最强者，故亦称识主。此识为宇宙万有之本，含藏万有，使之存而不失，故称藏识。又因其能含藏生长万有之种子，故亦称种子识。

此外，阿赖耶识亦称初刹那识、初能变、第一识。因宇宙万物生成之最初一刹那，唯有此第八识而已，

故称初刹那识。而此识亦为能变现诸境之心识，故亦称初能变。由本向末数为第一，故称第一识。由于有阿赖耶识才能变现万有，故唯识学主张一切万有皆缘起于阿赖耶识，此亦为唯心论之一种。至于阿赖耶识为清净之真识，或染污之妄识，乃佛学界所争论之一大问题。

据成《成识论·卷二》所举，阿赖耶识具有能藏、所藏、执藏三义。即：㈠能藏，谓第八识善于自体中含藏一切万法之种子。㈡所藏，指现行熏种子义而说，亦即此识为七转识熏习诸法种子之场所。㈢执藏，谓第八识恒被第七末那识妄执为实我、实法，故又称我爱执藏。

此外，窥基根据《成唯识论》所述，于所著成《唯识论述记》卷二末，就自相、因相、果相三相，举出阿赖耶识体之三位，即：㈠我爱执藏现行位，指第八识之自相而言。因第八识自无始以来，恒被第七识爱执为我，故称我爱执藏现行位。下自凡夫，上至七地以前之菩萨，或二乘中之有学圣者皆属此位。㈡善恶业果位，指第八识之果相而言。因第八识系由无始以来之善恶业所招感之异熟果，故称善恶业果位。此位通至十地菩萨之金刚心，或二乘之无学圣者。㈢相续执持位，指第八识之因相而言。此位通至佛果以及尽未来际。因第八识执持色心之万法种子，令五根不断失，故称相续执持位。依此，从凡夫以至佛之转迷开悟，第八识为众生所依止，故阿赖耶识又称所知依。护法之唯识思想，由其弟子戒贤论师传予玄奘，而盛行于我国。

我国各宗派对阿赖耶识亦有多种说法，如：㈠地论宗，以世亲之十地经论为主要根据。主张阿赖耶识为真常净识，视同于佛性如来藏。㈡摄论宗，以无著之摄大乘论为主要根据，乃由真谛所译。主张如来藏缘起，阿赖耶识则为无常有漏法，乃一切烦恼之根本，并于前八识外加上阿摩罗识成为第九识，而以前八识为虚妄，九识为真实。然真谛亦参酌大乘起信论，而以阿赖耶识为无记无明随眠之识，乃真妄和合之识，以第八识具有解性义为真，具有果报义为妄，故真谛之思想，乃融合真、妄二说而成。㈢法相唯识宗，以成唯识论为主要根据。玄奘为新译唯识之代表，排斥如来藏缘起，主张阿赖耶缘起，并立五种种姓，说人、法二空。此种新论说，不仅使我国之唯识思想发生新的大转变,亦影响日本之唯识思想。

2.近取因与俱有缘：主要能生物自身之质流，为物近取之性相（即定义)；非是物自身之流而主要能生质者，为俱生助缘（即俱有缘）之性相。前者如出生豆芽之豆种、做成陶器之泥土、产生心识之心识等，后者如生芽需具备的水、肥、暖、湿，做成陶器因素的人工，成为心识增上缘的根身等。

三、重点、难点、疑点：

1.辨析阿赖耶识、如来藏与法身：在诸多经论中，阿赖耶识的所指并不相同，有的指染净之源的如来藏，有的指染法或轮回的根本，有的指真如法身，故应具体情况具体分析，不能死执一义。而如来藏，一般指真如在烦恼中，也即未认识真如法身，这相当于

染法或轮回根本的阿赖耶识。而真如出烦恼，也即现见了如来藏的本来面目（有时如来藏也从法身的角度讲），则谓之法身，这相当于阿赖耶识清净后的第九无垢识。

2.中阴身是如何入胎的？答:《大宝积经·佛为阿难说处胎会》云:“尔时世尊告阿难言:‘若有众生欲入胎时，因缘具足便得受身，若不具足则不受身。云何名为缘不具足？所谓父母起爱染心，中阴现前求受生处，然此父母赤白和合或前或后而不俱时，复于身中各有诸患，若如是者则不入胎。其母胎藏，或患风黄血气闭塞，或胎闭塞，或肉增结；或有碱病，或麦腹病，或蚁腰病；或如驼口，或车辕曲木，或如车轴，或车毂口，或如树叶，或曲绕旋转状如藤笋，或胎藏内犹如麦芒；或精血多泄不暂停住，或滞下流水，或胎藏路涩；或上尖下尖，或曲或浅，或复穿漏，或高或下，或复短小，及诸杂病。若如是者，不得入胎。若父母尊贵，有大福德，中阴卑贱；或中阴尊贵，有大福德，父母卑贱；或俱福德，无相感业。若如是者，亦不受胎。如是中阴欲受胎时，先起二种颠倒之心。云何为二？所谓父母和合之时，若是男者，于母生爱，于父生瞋，父流胤时谓是己有；若是女者，于父生爱，于母生瞋，母流胤时亦谓己有。若不起此瞋爱心者，则不受胎。

复次阿难：云何得入母胎？所谓父母起爱染心，月期调顺，中阴现前，无有如上众多过患，业缘具足便得入胎。如是中阴欲入胎时，复有二种。云何为二？一者无有福德，二者有大福德。其无福者，觉观心起，

所见境界便作是念：我今值遇风寒阴雨，大众愦闹，众威来逼；便生恐怖：我今应当入于草室及以叶室，或隐墙根，或入山泽、丛林、窟穴。复更生于种种诸想，随其所见便入母胎。大福德者亦生是念：我今值遇风寒阴雨，大众愦闹，众威来逼；亦生恐怖，即上高楼，或登大阁，或入殿堂及以床座，亦生诸余种种之想，随其所见便入母胎。’”

四、思维与辩论：

1.为什么常有的身体与无常的心识并非近取因和近取果的关系？以此如何破除心识随着身体消亡而消失的观点？

2.通过学习“破许非同时所依”这一科判，请以总结的方式阐述非同时的身心为何没有近取因与近取果的关系。

第十二课

下面继续宣讲《释量论·成量品》中的身体和心识之间的关系，其中讲“破他宗”的第二个科判。

寅二（遮破同时之所依）分二：破不合理之他宗；安立自宗合理性。

卯一（破不合理之他宗）分二：观察能依有无破；观察能依生灭破。

辰一（观察能依有无破）分二：观察能依有无破；依彼理破其余理。

巳一（观察能依有无破）分二：遮破以及破彼答。

午一、遮破：

很多人认为，在同一时间中，心识依靠身体而存在，身体是所依，心识是能依。这种观点并不正确，以理观察即可遮破，如颂云：

有无依无故，非是若谓有，
所住即所依。于此所依无，
住者外非他；是他彼之因，
彼于事作何？应成无毁灭。

讲因明时，听者有几种根基：有些听得懂，完全明白法称论师的所有密意，智慧精华全部融入自己的心，而豁然大悟；有些似懂非懂，一会儿好像听得懂一点，一会儿又好像听不懂；有些一点也听不懂，不知到底在说什么，连能依所依、是非、有无等都分不清楚。不管怎么样，依教证、理证来看，有利益一切众生的初发心，中间专注听受，最后回向善根，绝对有功德！因此，大家在听受因明、逻辑的过程中，一定要有欢喜心！

实际上，听不懂也很好！因为以前有些人认为，所谓佛教，就是烧香、磕头、拜佛等形式，尤其个别知识分子特别傲慢，觉得佛教的理论太简单。在遇到中观和因明的推理后，却发现：原来佛教的思想和智慧如此深细，并不像我们所说那样。虽然有的名气很大，有博士、副教授、教授、博士生导师等头衔，但在遇到佛教的甚深问题时，也一直转不过弯来。有大学教授对我这样说过：我听《量理宝藏论》的光盘，好多地方都不懂。其实这也很好，因为能断除相续中的傲慢，深深认识佛教的教义极其深奥，法师们从小通过辩论磨炼出的智慧特别锐利。

这次讲《成量品》，虽然极个别人听不太懂，但也能留下深刻的印象，认识到佛教当中还有自己不懂的地方，很多神秘的东西都不可否认，更不能推翻。这样的话，对经过千锤百炼的因明等佛教真理，就能生起极大的恭敬心！

在学习世尊成立为量士夫、前生后世存在等理论时，若大家觉得不合理，自己有能力驳斥佛教的观点，则应该提出来。若觉得没有时间、机会，也可以写纸条放在我的讲桌上，专门预约，就像通过网络或其他途径挂专家门诊一样。当然更欢迎与我辩论，虽然我辩论不是很厉害，但在五部大论当中，《量理宝藏论》的法本我是最熟的。通过对话、交流，很多疑惑都可以遣除。

在这里，我也希望法师和辅导员经常学习，通过各种方式磨炼自己的智慧，否则到外面去弘扬佛法，就会困难重重。因为，现在外面很多佛教徒都不像以

前，佛教的综合水平特别低，因明、中观、现观很外行，当然也有一部分水平很差。作为法师，若佛法方面的基础不扎实，可能就不敢外出弘法利生。为什么极个别法师不敢出门呢？就是害怕在遇到一些佛教团体时下不了台。即或外出讲课，讲完课就走了，很害怕别人提出问题。要讲的话，这方面有很多故事，但今天不讲，我们都应把心思放在甚深的因明上。

外道等认为：身体和心识同时存在，心识依靠身体。现在很多人也认为，物质第一性，意识第二性，物质对意识起决定作用，意识是对客观存在的主观反映。在某种层面上，我觉得马克思主义这种说法也没有什么不合理的，因为从某个角度来讲，精神和物质确实可以这样认识。但其真理性是受时空限制的，彼承许没有绝对真理故。所以，我们不能因为这样一种说法，就坚信人死如灯灭。否则，若一口咬定说前生后世不存在，将来肯定会自食苦果。但是，包括老师和学者在内的很多人都没有刨根问底，而轻信了这样的说法，这实在可怕！

前面也讲过，我们心的本性是光明，它有自明自知等功用。相信无论科学再如何发达，也不可能证明、发现它从无情法的身体当中产生，因为本性相违（即明知与非明知相违）之故。在这个问题上，大家应该站在非常公正的立场来进行分析，不能一味赞叹自宗如何好，他宗如何不好，谁的宗派具有真理，就应该把它当做真正有价值的学问来接受。

每个人的思想都不尽相同，因为各自学习和成长的历程迥然有别。当然，人都有保留自己思想的自由，

自己信仰哪一个宗教，接受哪一个传承，都是完全自由的，佛教绝对不会以强迫等手段让你接受。佛陀也说过，随缘传法。若没有缘分，即使你正在听课，但心很苦恼，不愿意听下去，佛陀也开许你当下站起来离开，而且不会有过失。

我们学院，来自各个地方的佛教徒都有，但完全是自由，因为大家皆自愿接受这样的学问。可能有人会问：为什么学院不发招生通知，而人自然聚集呢？实际上，这就像有花蕊的地方，蜜蜂自然而然聚集一样。因为，在这里能获得对今生来世真正有价值的学问。所以，很多人都需要以公平、正直的心来观察、分析佛教。

对方认为，身体和心识同时存在，心安住于身体当中。表面看来，这种观点也是对的，因为我们的身体上确实有心。佛教论典当中也说[83]：身体应恒时安住在修行的床榻上，在身体中应恒时有心，保持正知正念，不能心不在焉！但实际上，这种观点并不成立，因为同时存在的身心不可能有能依所依的关系。

具体而言，同时安住不外乎两种：一种互不饶益，就像瓶子、氆氇、茶杯、鲜花等聚合在一起一样，虽然同时共聚，但彼此之间互不干涉，不起任何作用。这是对方所不承许的。如果说是互相饶益，同一时间当中身体对心识起作用，那就要观察能依和所依到底如何起作用？就像科判所讲那样，能依的心到底是存在的法依靠所依的身体，还是不存在的法依靠身体？

[83] 华智仁波切《自我教言》云：“恒时应具有三种：身体恒时应有心，床榻恒时应有身，心中恒时应放松。”

如果说是存在的法依靠身体，那已经形成了，也没有必要再依靠了；如果说是像石女儿一样不存在的法依靠身体，那不存在的法也无所依靠，因为自己的本体都不存在。通过观察就可了知，无论是有的心还是无的心，依靠身体都无有是处，或者说身体绝不可能作为有无之心的所依，因此能依也不存在。

如果对方说：虽然无有的法不能依靠所依，就像石女的儿子不可能依靠桌子一样，但心是存在的，存在的法依靠身体，并没什么不合理。也就是说，存在的心作为能依，令其安住的身体作为所依，完全是合理的。

我们可以观察，存在的心依靠身体是否合理。颂云："于此所依无。"即：对存在的法来讲，由所依使其安住无有必要。因为存在的法已经安住。也就是说，所谓安住，除了安住者心识自身已经形成以外并非其他，即心识的安住与心识是一体；由于两者无有他体，所依并没有做任何安住之事，而不能成其为所依。"是他彼之因，彼于事作何？"如果对方说，所谓安住是心识以外的他法，那么即使与安住者他体的安住之因是所依，可是那个所依对能依事物的安住又做了什么呢？应成一无所作。也就是说，身体并非心识的依靠处，或者说身体对心识的存在或形成并没起到任何作用。就像陶师只做了瓶子，对氆氇的产生并没起到任何作用一样。同理，身体只对除了心识以外的物质的存在起到了作用，对同一时间的心并没有起到任何作用。

假设对方说：若身体没有起到作用，或所依身体

不存在，那能依的心将不可能存在，因为身体是心不毁灭或存在下去的因。

我们可以这样反驳：如果身体的威力这般强大，那依靠身体的力量，刹那生灭的心就会一直存在下去，而不会毁灭。这样的话，心就像外道所承许的常有自在的我，成了永远都不毁灭的常法了。不但心不毁灭，所依身体也不会毁灭，有这样的过失。

这些观察、推理很深细，若大家的思路跟得上，就会坚信身不可能成为同时心的所依。但现在很多人都认为，心识依靠身体。虽然在未经观察的情况下，可以这样运用名言；但若详细观察，就会了知同时存在的身心，不可能成为能依所依。

表面看来，身心同时，心安住于身体的说法很有道理。但若观察：心到底是有的法还是无的法？若有则不需要依靠，因为已经形成；若无则没办法依靠。若执有的心依靠身体，因为已经存在，所依身体对能依心的安住并没起到任何作用，否则就有共聚的瓶子、氆氇也成为能依所依的过失。而且在同一刹那[84]当中，心识和身体并不存在能生所生和同一体的关系，所以不可能成为能依所依。

可能有人会问：这不成了破有无生因[85]那样的胜

---

[84] 刹那：译言一念，时之最少者。《胜鬘宝窟》中末曰："外国称刹那，此云念也。"《探玄记》十八曰："刹那者，此云念顷，于弹指顷有六十刹那。"《俱舍论》十二曰："极微字刹那，色名时极少。"《西域记》二曰："时极短者，谓刹那也。"《大藏法数》曰："一念中有九十刹那，一刹那中有九百生灭。"《楞严经》二曰："沉思谛观，刹那刹那。念念之间不得停住，故知我身终从变灭。"梵语杂名曰："刹那揭沙曩。"

[85] 何为"有无生"？即果已有而生和先无后生。对此一一遮破的正理，称为"破有无生因"。

义观察了吗？实际上，这并不是胜义观察，而是名言当中的观察。若转而认为，不同时间的身心互相成为能依所依，也不成立！其理由，前面已充分叙述。

在佛教当中，不要说以中观、密法的理论来观察，就是以因明的理论（相当于佛教小乘经部的思想）来进行分析，也能得出万法是假立的结论。比如能依所依，只是在未经详细观察时，依靠相续而运用名言，如人们常说心识依靠身体、茶杯放在桌子上等，其实从物质的实相上（指刹那）讲，这是绝对不能成立的！

许彼灭因致，彼亦同过失。
住因亦作何？

刚才我们不承认对方的观点，说：如果你们承许所依身体让心识不毁灭，那心识永远也不会毁灭，因为依靠身体心识可以安住。对方说：我们并不承许心识永远都不毁灭，只不过承许心识可以暂时存在，在灭因出现之前，依靠身体心识可以维持。比如人还没有死之前，心暂时存在，在死因或灭因出现后，就消亡了。（现在也有很多人认为：心不可能永远不毁灭，只是在灭因出现之前暂时维持。）

其实这也有前面的过失，理由是：灭因是使与自己同时有的灭法毁灭，还是无的灭法毁灭？如果是有的法，则无法毁灭，因为其本体一直存在的缘故；如果是无的法，则无所毁灭，因为其本体根本就不存在。或者，依靠身体的心识（指灭法）与灭因是一体还是他体？若是一体，则不需要灭因，心产生时已经灭尽之故；若是他体，具足多少灭因对心识也无所损害，

两者刹那共存、刹那共亡故。如果依靠灭因毁灭，那身体这个安住的因又对心的安住起到了什么样的作用呢？因为，在心没有遇到灭因时，也不需要身体让其安住，它自己可以存在下去；倘若遇到灭因，身体也没办法让其安住。

虽然很多人认为，依靠身体能让心识维持下去，但这只是名言假立，或者说人们的分别念，实际上其关系并不可能真实存在。否则，在理论和实践面前，就会一败涂地。

午二、破彼答：

设遇灭因前，所依令安住。
灭即法尔有，于此无害故，
住因起何用？

假设对方说：在遇到灭因之前，依靠身体可以让心安住。比如：人在没有遇到特别严重的疾病等时，身体功能正常，依靠身体心就会一直存在。所以，心是能依、身是所依，它们之间有能依所依的关系。

对方再三坚持自己的观点，我们也反复以理辩驳：在遇到灭因之前，身体也不可能让心安住，因为心在生起来时就灭掉了。如果它能安住一刹那、二刹那、三刹那……那就变成了常有不变之法，永远也不会毁灭。不仅心是如此，万法都是这样。这种刹那生灭，或生灭同时[86]的法尔、规律，以一切有为法的法性而存在，对此作障碍或损害实在无能为力之故。这样的话，住因身体又能起到什么样的不让心识毁灭的

[86] 一刹那之极短时间中有生起与消灭。谓万法刹那生，刹那灭，转转相续也。

作用呢？无法起到任何作用。如果能起作用，那在遇到灭因时，为什么不能做到令它不毁灭呢？因为这比阻止刹那灭要简单得多。

关于无常，外道等认为：瓶子没有遇到铁锤摧毁之前是存在的，遇到铁锤摧毁就毁灭了，所以铁锤是瓶子毁坏的因[87]。讲《量理宝藏论》时也讲过[88]，万法并不需要其他灭因，自己生起来就灭了（从刹那而非相续的角度讲），这是一种自然规律，是无法违背的。对任何一种有为法，若想让它延续一刹那，包括爱因斯坦和牛顿等科学界的巨擘，也没有这个能力，因为万法的规律本来就是刹那无常[89]的。

在这里，对方就像世间人所讲那样，认为所谓灭，就是粗大的相续已经毁灭。但是，在探索真理时，不能仅从粗大的现象来进行剖析，而应说到本质。从本质上讲，无论是心还是物，其本体一刹那就灭了，不可能再保持前刹那的状态。比如河流，前后一个小时、半个小时、一分钟、一秒种，也不可能完全相同，否则就违背了自然法则。而心，其本体刹那就毁灭了，我们还能说它存在吗？否则，人死之后，还可以说没

---

87 其实，所谓“瓶子是用铁锤毁坏的”，只不过是将遮止瓶子的未来刹那持续产生这一点说成是毁坏瓶子而已，实际上铁锤并不是真正毁灭瓶子的因。如果观察铁锤到底能毁灭铁锤本身、碎片还是除此之外的他物？则铁锤自我毁灭终究不现实。尽管瓶子的近取因加上铁锤作为俱有缘，结果导致碎片的产生，但是身为造出碎片者又怎么会毁坏瓶子呢？如果认为：一个铁锤将瓶子毁成无实法，同时又产生碎片的有实法。则可破斥：有实法与无实法二者不可能成为铁锤所作的对境，作碎片的其他事不至于使瓶子毁灭，就像造柱子不会摧毁瓶子一样。如果有人认为：用铁锤打破瓶子，而碎片就像烧火的灰尘一样自然产生。则可破斥：倘若如此，那么陶师也成了摧毁泥土者而不会成为造瓦罐者，具有诸如此类的过失，因而对方的观点未免有些过分。

88 《量理宝藏论·第六品观相属》云：“已生之法决定灭，无需其余之灭因。”

89 谓刹那之间，具生住异灭四相。此乃转变无常，相对一期无常而言。

有死。

很多人都爱说，让他自掘坟墓、自生自灭吧！其实，不仅仅是这些人，每个人、每个众生，乃至他们的心相续，以及一切万法，都是自生自灭的。而且自生自灭的时间非常短暂，是以刹那为单位。并非我是1962年出生，某年去世，这样一个粗大的时间段。因此，心境所摄的一切万法都是刹那生灭，从本质上讲，这完全是正确的。这样的话，心识依靠身体而安住，就是一种特别粗大的概念，即从相续的延续讲可以成立。

巳二、依彼理破其余理：

若谓如水等，所依此亦同。
诸事一刹那，灭故事相续，
如此生之因，故彼是所依。
否则不合理。

如果对方说：在世间，经常能现量见到能依所依的现象，比如：桶中装水，水是能依，桶是所依；总法柱子与别法白色柱子、红色柱子等，别法是所依，总法是能依；茶杯与茶水，茶水是能依，茶杯是所依……若所依不存在，能依也不会存在。因此，心识依靠身体合情合理。

驳：你们说就像水依靠器皿，总法依靠别法一样，心识依靠身体，其实水等的这一能依也与前面所讲的道理相同，也就是说，同一时间的器皿与水，不管水是存在之法还是不存在之法，器皿都不能作为它安住的所依。因为，如果水是不存在之法，依靠器皿也没

有任何必要，自本体不存在之故；如果它是存在的法，就不需要依靠，已经形成之故。

如果对方说：现量见到水依靠器皿，不需要观察水存不存在。因为水装在桶里或杯子当中，不会流走，所以水是能依，桶等是所依。

驳："诸事一刹那，灭故事相续，如此生之因，故彼是所依。"虽然我们也承认，我靠着你，瓶子放在桌子上等有能依所依的关系，但绝不承认所依与能依同时。因为，水等一切万法都是刹那毁灭的缘故，所依对与自己同时的那一刹那能依之安住不能起到任何作用。也就是说，同一刹那之法同时形成、同时存在，不可能也不需要成为能依所依；而下一刹那两者俱灭，则不具备成为能依所依的基础。然而不可否认，杯等器皿的相续是其中的水在同样的处所刹那不断、相续产生之因（指俱有缘，非近取因），因此器皿是水的所依。否则，若认为是同时饶益，所依能依的关系丝毫也不合理。也就是说，后后刹那的水不断产生，其近取因是前前刹那的水，杯等器皿使水不流失，故是俱有缘。从让水保持现前状态的角度来讲，杯等器皿是所依，水是能依，但在同一时间当中并没有这种关系，否则就有前面所讲的过失。

心识与身体的关系也是同样。从身体让刹那生灭的心不断延续下去，而不失现前状态的角度来讲，可以说心是能依、身是所依。但同时的能依所依，这样的关系永远也不可能成立。在未经详细观察时（从相续而非刹那的角度讲），好像心识依靠身体，但这种依靠绝对不能真实成立，因为身心皆刹那不断地生

灭。对同时会合的身心来讲，虽然内部相互没有能令安住，但心依靠和俱有缘（指身体）聚合的差别，而产生后面同类特殊的行境，从这个角度来讲，可以安立为能依所依；但若认为，心识是身体产生的，并是同时的能依所依，就有诸多过失。

在世间，人们都认为：种子与田地、车辆与公路、大米与粮仓、水与杯、心识与身体等有能依所依的关系，从未经详细观察的层面来讲（从相续而非刹那的角度讲），我们也可以这样承许。但若认为，在同一时间当中，身心是能依所依，或从身体当中产生心，那就特别可笑！虽然这样的观点可以糊弄一些愚昧无知的人，但对真正有智慧的人来讲，他们绝对不会承认，因为根本经不起理论观察。

总之，大家一定要会区分主因与助缘！以大脑和心识之间的关系来讲，大脑对心识的产生起助缘或外缘的作用，而内因或主因却是心识。但很多人都不懂得这个道理，一直认为：心识从身体当中产生，没有身体心识就不会产生，因此心识产生的内因就是身体。这种观点非常愚痴，因为身心是截然不同的两种事物，它们之间不可能有能生所生的关系。当然，助缘的作用是有的，就像田地的好坏之于青稞果实的质量一样。

在现实生活中，有些种族或家族身体、财富等都很出众，这与他们的血统、遗传有关，但最关键的，还是内心与业力，学过《俱舍论》的人都清楚。所以一定要承认前世，否则从短暂今生来观察，是不可能得出正确结论的。就像不分析青稞种子的好坏，只分

析田地等对庄稼的影响一样。因此，大家对这个问题一定要仔细观察，务必生起真实的定解！

障碍流失故，水等之所依，
无行德总业，如何需所依？
依此破会合，会合者之因，
种类等亦住，所依无故遮。

刚才也讲了，杯、瓶、碗等器皿，对水能起到障碍流失的作用，故它们之间有能依所依的关系。同样，口袋、米桶等能让粮食不外流，它们之间也有能依所依的关系；现在我坐在法座上，我是能依，法座是所依……从未经详细观察的层面来讲，这完全是成立的。就像在世间，人们经常说“我去年看见了黄河，今年也看见了黄河”一样。若详细观察，去年看见的黄河，今年根本不可能有，只不过相续存在而已。同理，表面看来能依所依好像同时并存，实际上在同一时间当中（从刹那讲），绝对不会有这种关系。因为，同时并存的事物不可能互相饶益、互相起作用。不过从相续的角度来讲，这完全是成立的。

而外道所承认的，自本体没有行于其他地点者——功德、总法、业，这一切又如何需要所依呢？也就是说，外道承许这三种法是无有迁变的常法，故不可能有所依。因此，承许这三者的所依是实体没有实义。若承许无常，则可安立，因为能起到互相饶益的作用，就像上述能依所依一样。

以上推理方法非常尖锐，通过学习，相信大家都能了知：能依所依在什么情况下成立，在什么情况下

不成立。若懂得因明的所有推理方法有一定的难度，至少也要懂得一两个推理，以后在与人辩论时，就可以之获得胜利。

凭借前面所讲，同时并存的事物不可能有能依所依的关系这一观察方法，也能遮破心在身体中会合、身也是心——会合者之因的观点。再者，承许种类、功德等也是以如此会合的牵引，所依才使能依安住的观点，也可依靠观察能依有无的这一理证，证成同时的所依不存在，而予以遮破。具体而言，外道徒承许：对于毛线和氆氇、黄牛和牛角、我和我的心、实体和种类等之间有会合关系，心能认为是“此依于此”的原因就是会合，会合的因是实体等，并且由如此会合所控制而承许是所依能依的观点，也能依靠上面的理证一并遮破。也就是说，同时并存的事物不可能有能依所依的关系，因为互相根本不能起任何真实的作用。再说，若承许常法、实法，起任何作用都不合理。

而佛教认为万法无常、无实，故从相续的层面来讲，事物之间互相会合，互相起能依所依的作用，也是成立的；但从同一刹那来讲，会合和能依所依皆不成立。

因此，以后遇到有人认为心识依靠身体时，则可以问：是同一时间依靠呢，还是不同时间依靠？若对方认为是同一时间依靠，则可运用前面所讲的这一理证予以遮破。若对方说，身体和心识并非同一时间依靠，则可运用“破许非同时所依”这一科判所讲的理证进行破斥。总之，若能正确运用因明的观察方法，很多外道的理论和现在人们的分别念都可破除！

学习参考资料

一、佛教常识：

1.轮回：谓众生由惑业之因（贪、嗔、痴三毒）而招感三界、六道之生死轮转，恰如车轮之回转，永无止尽，故称轮回。又作生死、生死轮回、生死相续、轮回转生、沦回、流转、轮转。本为古印度婆罗门教主要教义之一，佛教沿袭之并加以发展，注入自己之教义。婆罗门教认为四大种姓及贱民于轮回中生生世世永袭不变。佛教则主张业报之前，众生平等，下等种姓今生若修善德，来世可生为上等种姓，甚至可生至天界；而上等种姓今生若有恶行，来世则将生于下等种姓，乃至下地狱，并由此说明人间不平等之原因。

盖欲灭六道轮回之苦，则必先断其苦因（三毒），谓三毒犹如种子之能生芽，故众生流转三有（即欲界、色界、无色界）不得出离，若断灭我执及贪、嗔、痴，则诸苦亦断。

2.佛涅槃地——拘尸那揭罗：中印度之都城或国名，乃佛陀入灭之地。又作拘尸那伽罗、拘夷那竭、俱尸那、拘尸那、瞿师罗、劬师罗、拘尸城。意为吉祥草之都城。古称拘舍婆提。意译上茅城、香茅城、茅宫城、少茅城、耎草城、茅城、草城、角城。此城位于佛世时十六大国中之末罗国，系末罗种族之领土。

据《高僧法显传》载：自佛生处之迦毗罗城东行五由延，入蓝莫国，自此东行七由延而至灰炭塔，更

东行十二由延至拘夷那竭城。城北希连河边之双树间，即佛陀涅槃处。又据《大唐西域记》卷六载：此城周围十余里，城郭颓毁，邑里萧条，居人稀旷。城东北有无忧王（阿育王）所建之佛塔，西岸建有大砖精舍，内有如来涅槃像。

拘尸那揭罗附近尚有准陀之故宅，如来修菩萨行时之救火处、救鹿处、贤善得道处、金刚力士躄地放杵处，及诸天停金棺七日供养处、佛母哭佛处、佛陀荼毗处、八王分佛舍利处等遗址。此外，据新罗慧超之《往五天竺国传》载：常有禅师洒扫佛塔，每年八月八日僧尼道俗皆诣该处，大设供养，为印度八大灵处之一。我国法显、玄奘西游时，皆尝至其地巡礼圣迹。其后，回教徒入侵及印度教复兴，佛教遂渐趋式微。

关于拘尸那揭罗之现今位置，有多种异说：1.英国考古学者康林罕、印度学学者威尔森等，以萨汉喀特古址为灰炭塔之遗址，距此东北约五十公里之迦斯阿，即拘尸那揭罗故地。2.英国印度学学者史密斯、学者穆卡基等，于蓝毗尼园被发现后，重新定佛涅槃处，以尼泊尔塔莱地方之森林为拘尸那揭罗旧址。

然于迦斯阿之西南方发现一堂宇，称为涅槃堂，堂中供奉巨大之佛陀涅槃像，其上之铭文刻于五世纪时。又于涅槃堂附近发现古泥印、铜板等，泥印上刻有“大涅槃寺”等字。故一般多主张迦斯阿为拘尸那揭罗故地。

二、法相名词：

1.总法与别法：在将异体执为一体的遣余识前，遣除其他不同种类的事物，即为“总”。在遣余识面前，不仅是去除了别类，而且自己的同类中，不同地点、不同时间的所有事物也一并排除在外，即是“别”。由此可见，只具有排除不同种类的一个反体是总的法相；具有不同种类、同类内部的他法一概排除在外的两个反体是“别”的法相。

2.外道：又作外教、外法、外学。指佛教以外之一切宗教。与儒家所谓“异端”一语相当。梵语之原义系指神圣而应受尊敬之隐遁者，初为佛教称其他教派之语，意为正说者、苦行者；对此而自称内道，称佛教经典为内典，称佛教以外之经典为外典。至后世，渐附加异见、邪说之义，外道遂成为侮蔑排斥之贬称，意为真理以外之邪法者。《三论玄义》卷上载：“至妙虚通，目之为道。心游道外，故名外道。”

诸经论所举外道之种类甚多，一般指富兰那迦叶、末迦利瞿舍梨子、删阇耶毗罗胝子、阿耆多枳舍钦婆罗、迦罗拘陀迦栴延、尼乾陀若提子等六师外道及数论、瑜伽、胜论、正理、声论、吠檀多等六派哲学。此外，尚有六苦行外道、十六外道、二十外道、三十外道、九十六外道等分类。

此外，诸经论中，将各种外道大别为两大类，一为外外道，一为内外道。外外道泛指佛教以外之各种教法、学派，与广义之“外道”同义。内外道则指附于佛法或佛教内之妄执一见者，或不如法修行者。又密教中之外外道与广义之外道同义。内外道则有二

种，一指佛教内之声闻、缘觉二乘，另一指显教诸宗派。

三、重点、难点、疑点：

1.存在的心识为何不需要依靠身体？答：无论是哪种能依所依，比如：就像灯和灯光有因果关系一样，心识之果依靠身体之因；就像酒与迷醉功能一样，心识功德或功能依靠本体身体；就像墙壁砌成时自然会有纹理一样，心识以自性的方式依靠身体。因为能依的心识已经存在、具有、产生，所以再不需要依靠所依身体而产生、而具有、而存在，否则就有重复生、无义生、错误生、无穷生等诸多过失。也就是说，此处所讲的能依所依，并非指诸如两个人背靠背之类的互相依靠，而是说同时存在的能依心识从所依身体产生或形成，是从这一层面而言的。

2.为什么身让心安住，心和身都成了永不毁灭的常法了呢？答：若同时存在的身心，身能让心安住一刹那，心就成了非刹那毁灭的常法了，因为其第二刹那还存在故；也就是说，若前刹那的法在后刹那还存在，则违背了无常法刹那毁灭的法则，而成了永不毁灭的常法。既然能依的心如此，所依的身也不例外。因此，两者都有成为常法的过失。

四、思维与辩论：

1.请以辩论的方式，遮破身心同时，心安住于身体中的观点。

2.以观察能依有无这一理证，怎样遮破其他能依所依同时并存的立宗？

第十三课

《释量论·成量品》当中，现在讲身体和心识之间的关系，下面继续遮破对方的观点。

辰二（观察能依生灭破）分二：观察灭式而遮破；观察增式而遮破。

巳一、观察灭式而遮破：

对方承许：心存在于身体当中，在同一时间，身体和心识有能依所依的关系，并且心从身体产生。对此观点，我们观察能依的心识是有的法还是没有的法进行了遮破，现在再从能依心识的生和灭两方面来进行观察，以彻底破除。

若事依他灭，彼住因作何？
纵彼无他灭，住因皆无力。
有依悉具住，诸生皆有依，
是故一切事，有时亦不灭。

有人认为：心存在于身体当中，因为依靠身体有心的存在，没有身体心就不存在。其实这是不合理的！我们可以这样观察：依靠身体的心识是自己毁灭呢，还是依靠他法来毁灭？简而言之，能依是自灭还是他灭？

"若事依他灭，彼住因作何？"如果能依的心等事物，依靠其他因缘使自己毁灭，那它的安住因——所依身体等，对它的安住又起到了什么作用呢？根本没有起到任何作用。因为，若灭因没有与之接触，则不需要身体等让其安住；若灭因与之接触，遭遇了灭顶之灾，身体等则无法让其安住。

“纵彼无他灭，住因皆无力。”即使心等事物，在没有其他灭因的情况下自己毁灭，那让它安住的所依身体等因，都根本不具备让它安住的能力，因为无法令它安住。也就是说，心等自生自灭故，身体等让其不灭亡无能为力。

“有依悉具住，诸生皆有依，是故一切事，有时亦不灭。”假设身等能够令心等事物安住，那一切有所依的法都具有安住性，因为所依令其安住的缘故；而凡是产生的法都有所依。

外道承许：功德等所有法依赖于实体，实体依赖于常有的极微尘。这是什么意思呢？比如，瓶子能起到装水的作用，这是所谓的功德，但这一功德也依赖于瓶子这一实体，而瓶子这一实体归根结底还是由极微尘组成的，所以最终依赖于常有的极微。外道还承许：心等也依赖于常有的我。正因为他们承许，无论是外器世间还是内情世间，一切万法都依赖常法而存在，那所依就能令一切万法安住。因为所依常有，能依的内心外物等一切法，就应该在任何时候都不毁灭，而变成了常有不变之法。这是对方所不敢承许的。

通过以上观察，我们可以了知：无论心识是自灭还是他灭，所依都不成立。若所依能令能依安住，那一切法永远也不会毁灭，而成为常有，因为凡是产生的法都具有所依，故皆具安住性。因此，外道的观点根本不合理！

现在世间人们认为：心从身体中产生，但身体暂时不改变，最后才改变。这种说法也不合理。因为，暂时不改变的身体也不能产生心。为什么呢？不改变

故，不改变则不能产生果法。若转计改变以后能产生心，那改变的时间到底是多少？是一天、一月还是一年后？所以，这种观点也不成立。

总之，在同一时间当中，不可能有能生所生的关系，因为任何逻辑推理都不承许因果同时存在。否则，有种子没有毁灭却会产生苗芽等诸多过失。在世间，连愚笨的农民也不会如此承许。因此，依靠身体产生心的说法，只是世间愚人的论调，或不了义之说，实际上根本不能成立。

若是自灭性，令彼住他何？
设非自灭性，令其住他何？

此颂跟前面两颂的推理方式有相同之处，但侧重点不相同。如果能依心自己的本体刹那刹那毁灭，是自灭的本性，那令它安住的他法到底是什么呢？因为根本无法让它安住。或者说，它从来没有安住过，即生即灭，所以所依身体根本起不到任何安住的作用。假设不具有自己毁灭特征的本性，那么让它安住的他法是什么呢？因为它的本体不灭，从形成那一刹那开始就有了永恒的自性，所以根本不需要任何他法让它安住。

通过以上理证，能遮破身体和心识在同一时间当中，有能依所依或能生所生关系的观点，也可破除一切同时的能依所依。

现在世间，很多人认为：依靠身体产生心，身体是心的因。因为生命诞生时，先有胚胎后有心识；生命终结时，先身体出现问题后心识毁灭。所以，只要

这一辈子过得快乐就可以了!其实,这是非常可怜的!因为连人存在后世的道理都不明白。为什么很多正信佛教徒，在这个多元文化的社会当中，都觉得幸运呢？因为，他们依靠颠扑不破的正理，找到了真正有价值的人生方向，树立了崇高的人生理想。

现在社会,有人有地位、有财富、有端严的相貌,表面看来过得很风光,人们也撒下羡慕、赞叹的花雨。可是,从他们的见解、所作所为来看，目光却很短浅。因为，始终为了短暂几十年的一生而奋斗。到底这种生活方式有无实义呢？相信当他们静下心来反思时，也会觉得索然无味。

巳二（观察增式而遮破）分二：真破以及破他理。

午一（真破）分二、真实及破彼答复。

未一、真实：

身体无增减，以心行差别，
慧等增及减，此非灯光等，
存诸所依中。

身体的四大没有增长或损减。即身体不是特别好，几天就长好几斤肉；也不是身体特别差，几天就变得特别憔悴，就像人们平常说的，还过得去，老样子。但在此时，以内心之行的差别，信心、悲心、智慧，出离心、菩提心、无二慧，贪心、嗔心、痴心等，却时而增上、时而减退。也就是说，在所依没有差别的时候，能依却有很大改变。因此，身体和心识之间的关系，与酥油灯和灯光、身体和身体的影子、种子和苗芽之间的关系并不相同，这三对之间有随存随灭的因果关系，若所依种子等毁坏，能依苗芽等就不可

能存在。如果身体和心识之间，有随存随灭的因果关系，那身体平平淡淡时，心也会平平淡淡，一旦身体有什么变化，心也会随之而变。但是，身在没有差异的情况下，心却有很大差别。所以，依靠身体产生心的说法是不一定的。以因明术语来讲，对方的推理属于三种似因中的不定因。

在这方面，大家应该经常思考，因为现在很多人都怀疑：在死亡后，我的心真的会延续下去吗？在生活中，人们也经常说：若来世真的存在，我就可以报答你的恩德……一听就知道，在原则上他根本不承认来世，只是假设。若能认真学习本论，怀疑就可遣除。可惜的是，在讲因明时，很少有人听得懂。

现在社会，绝大多数人都无视来世，经常以不知生、焉知死来搪塞。甚至一谈到死，就觉得讨厌，认为很不吉祥，而不愿意听。其实，天天说吉祥也没有用，因为谁也逃不掉生老死病。若在开刀、死亡等不幸降临时，在你耳边说："愿您吉祥！"可能还会火上加油，让心情一落千丈。虽然很多事情并不一定吉祥，但我们也不得不面对，所以提前就要从多方面思维，以做好准备，不然到时就会手忙脚乱。

末二、破彼答复：

由彼此亦胜，非无利于心。
有时贪欲等，依强等而增，
乃由苦乐生。彼亦调适等，
内义近中生。

如果对方说：通过摄生术等让身体强壮时，智慧

等也会大大增加，所以心识是从身体当中产生的。

驳:“由彼此亦胜。”由身体强壮与四大调和这一点，的确也会使此心与以前相比有所超胜，比如经常吃营养药，吃穿住都很舒适，因为调理得当，身体慢慢就会强壮起来，而身对心有一定的影响，之后智慧也开始变得敏锐，信心等也大大增长。在生活中，很多人在衣食无忧，没有担心、忧虑时，都聪明伶俐；而在生活条件差、遭遇坎坷时，却糊里糊涂。其实，这并不能说明心由身体产生。因为，这是心识将四大调和的身体作为所取境导致的。而其根源，则是每位凡夫众生都特别执著自己四大组合的身体，比如认为这是我的身体等。

因明论典中讲，在身体当中，意识就像放在中间的玻璃球，五根识就像安在五方的五道门或五个窗户，它们之间互相影响。因为身体四大调和，身识产生乐受，意识也变得有条不紊，此时无论是学习还是运用工巧学、因明学、内明学以及语文、数学等学问，都得心应手。

“非无利于心。”但并非身体对心没有饶益，而仅由身体强壮使心有所不同，因为，若身体没有作为心的所取境，即便它强壮、衰弱，意识也不会由此而产生功德、过失，就像他人的身体一样。因此，身体并不是心的近取因，而是能饶益的俱有缘。

虽然在现实生活中，经常见到身心有一定的关系，比如：在大脑受损时，会造成心识迷惑；在身体安然无恙时，心识极其清晰。但这并不能说明心识从身体当中产生，只不过起到外缘的作用而已，就像种

子和土壤之间的关系一样。

下面讲理由：有些时候，依靠可爱的对境或自己身体强壮会增长贪心，依靠丑恶的对境或自己身体衰弱会增长嗔恨，其实这是心将身体的苦受、乐受作为所取境而产生的。对一般人来讲，在身体健康时，会有快乐的感受，缘此会产生非理作意的贪心；在身体生病时，会产生痛苦的感受，缘此会产生非理作意的嗔恨。但是，若认为身体健康、强壮，就会产生贪心，那就有阿罗汉等圣者也会产生贪心的过失。如果身体衰弱就会产生嗔恨，那安忍沙门也应该有嗔恨心。但事实并非如此！

我讲《俱舍论》时讲过：获得阿罗汉果位的释迦桑摩比丘尼被未生怨王强奸，没有产生任何乐受，佛陀说她没有犯根本戒。有一个人特别喜欢莲花色比丘尼，这个人藏在床榻底下，后来突然起来与她作不净行。那个时候，莲花色比丘尼已经获得了阿罗汉果位，在空中示现各种各样的神通、神变，后来这个人特别害怕，然后大地裂开活活堕到地狱当中，《毗奈耶经》里面有这些公案。

以前讲《金刚经》时，也讲过《贤愚经》中记载的安忍故事。在无数劫前，歌利王（即迦梨王）带着大臣、王妃、宫女在山中游玩。当时歌利王觉得疲劳，便躺下休息。宫女们仍到处游玩、观赏。后来她们看见一位端坐思维的仙人，生起了极大的信心，就向他顶礼、供养、求法。仙人觉得宫女们很可怜，便为她们说法。国王醒来四处寻找，见到宫女坐在仙人面前听法，生起了极大的嗔恨心。他一一寻问仙人是否获

得四空定、四无量心、四禅，仙人都回答说“未得”。国王说：既然你是一位凡夫，那在这样的环境当中，怎能让我相信你没有染污心呢！并问：你到底在这里做什么？仙人说：我在这里修行安忍。国王拔出剑凶狠地说，我要看你到底能不能忍得了，便削掉了仙人的手、脚、耳、鼻。仙人的五百弟子飞于虚空问：您受如是苦，是否忘失了忍辱？仙人回答：心丝毫也没有变异。国王惊讶地问：以何为证？仙人即说谛实语：若忍辱不虚，身当复还。说完身体就恢复如初。国王非常害怕，便在仙人前忏悔。仙人发愿说：我成佛后，先度化你。当时山中的龙王鬼神非常不满歌利王的恶行，纷纷驾驭大云雾、雷电霹雳来伤害他，但都被仙人遮止了。从此之后，歌利王就经常供养仙人。在讲完这个公案后，佛陀告诉大家：仙人就是我的前生，国王就是憍陈如。（可见，有时干坏事，遇到好的对境，也变成好事。）

以前，有人对我说：“慈诚罗珠堪布的智慧很高，他写的《前世今生论》有一些非常尖锐的推理。”我说：“因为他有很高的智慧，所以才能善巧运用、包装法称论师的盖世才华。”其实，他所说的尖锐推理，就是指证成身体是心识的俱有缘而非近取因的理证。可惜的是，现在很多人都不懂这个道理，甚至不愿学习因明，所以邪见也不能妥善解决。若能放下成见，认真学习《释量论·成量品》，心理学等学科所谓的疑难问题都会迎刃而解。

“彼亦调适等，内义近中生。”身体调适、四大和合，以及“等”字所包括的身体不调、四大不和，

即是内在的意义（即“内义”）。这样的内在之义接近自心的境而存在，即心执著身体，把内在的所触——身体调适或不调适当作所取境，从中苦受、乐受、贪欲、嗔恨等心的差别（即“彼”）才如此产生。若对内义没有执著，就像阿罗汉、菩萨、佛陀一样，对自己的身体毫无耽执，那也不可能产生这些心识。

所以，若没有把身体当做我或我所，很多烦恼都不会有。比如，世间的人彼此执著时，在爱妻生病或痛苦时，自己经常会产生烦恼，甚至愿为之而死；若两人离婚，再也没有感情可言，对方是死是活都不会挂碍。因此，想消灭贪嗔等烦恼，务必向圣者学习，放下对身体的执著。当然，身体对心识的产生只起外缘的作用，这在前面再三讲过。

午二、破他理：

依此即是说，身等失念等，
内义别中生，识致改变故。
如心别有者，闻虎见血等，
而现昏迷等。

前面也讲了，因为将身体执著为所取境，缘内在所触差别，才形成了贪心、嗔恨等各种各样心的差别。若对身体没有执著，如执为我所等，那依靠它就不会产生贪心、嗔恨等。依靠这一正理也能说明，身体遭受的瘟疫、麻风病、肿瘤、溃烂、脊椎病、眼病、耳病、鼻病、醉酒、中毒等，导致丧失忆念、迷惑、疯狂以及散乱等，都是由内义——所触的差别作为所取境中产生的身识和意识,造成不同以住的改变的缘故。

表面看来，身体与心识的关系非常密切，因为是身体出现多喝酒的因缘以后导致心迷醉的……但是，身体并非心识的近取因。刚才也讲了，身体作为心的所取境，当内义呈现不同差别，即身体有变异时，执著它的能取心也会产生改变。

有人会想：不可能吧！身体和心识一定有因果关系，不然身体喝多了酒，心怎么会迷乱呢？

其实这是不一定的，法称论师举例说：因为心相续的差别，有些胆子比较小的人，听说来了老虎、盗贼，或者看见别人身体受伤流血等，也会出现昏迷等情况。在战场上，有些士兵看见别人打枪，自己根本没有中子弹，也吓得昏倒在地。有些人看到尸体，心马上会出现反应，而昏厥过去。实际上，老虎等来了的声音以及尸体、鲜血等，根本不是心识的近取因，而是俱有缘。

今年四月，浙江有一位上小学三年级的孩子，在自家阳台上玩过年时买的玩具——一副可怕的鬼脸。一不小心，面具掉了下去，刚好落在一位正在散步的老太太的身边。她一看到，吓得昏了过去。别人赶忙把她送到医院，将近一个礼拜身体才恢复。孩子的母亲还专程到医院向老太太道歉，孩子也非常后悔，从此再也不玩这种玩具了。听说，今年有一位美国年轻人，带着女朋友在一个地方看恐怖片，当场吓得昏厥过去，很长时间才清醒过来。其实，鬼脸面具和恐怖的情景只是俱有缘，缘此产生了极为恐惧的心，才吓得昏倒过去，所以心的近取因还是心。

以前，学院有个别人经常担心小偷，看见路上的

牦牛也大声说小偷来了。大家一看，根本没有小偷，唯有一头在津津有味吃着草的牦牛。她特别不好意思。所以，心的近取因是心，而不是身体等物质。

在平时生活中，有时我们的身体什么疾病都没有，吃穿住也很不错，但心情却特别糟糕，比如烦躁不安、想发脾气、谁都看不惯等，以饮咖啡、喝普洱茶等方式调节也不能排遣。有时虽然压力重重，频频发生不顺之事，但心却特别自在，想得很开。有些人病得非常严重，但心却很快乐，还能做修行等诸多善事。有些人生活条件无比优越，却烦恼重重，过得很不开心。因此，心识与身体等物质并没有随存随灭的关系，就像水不能让油灯燃烧一样，身体对心识只能起到外缘的作用。

通过详细观察，就会发现：每一个众生从无始以来，其心一直在不断地流转。今世我们为人，心识依靠人的身体而住。几十年后，心就会离开身体，随着善恶业而投生善趣、恶趣，或往生清净刹土。如果明白这样的道理，自然而然会对佛教的因果规律生起正信，进而对科学无法解释的诸多现象，得出圆满的答案。

实在说，佛教的教法——中观、因明等理论和证法——自心出生佛法的境界，现在人们都很需要。若拥有，人心就会有着落，人生就会有归宿；反之，则会一味为金钱、感情等而奔波，最终一无所得，就像现在很多世间人一样。因此，希望大家利用自己的智慧，挖掘佛教矿山中的无价之宝，以遣除生活的贫瘠！

总之，对心识来讲，所取境身体并非近取因，而

是俱有缘。同理，看见美丽的色法心里产生贪心等所缘缘导致心的种种差别也应该这样来理解。在了知物质与心识虽然会互相影响，但并非无则不生的关系后，我们就会刨根问底，寻找心的来源，而这恰恰是最应该得到的东西！

学习参考资料

一、　法相名词：

1.界：音译为驮都，含有层、根基、要素、基础、种族诸义。界为各种分类范畴之称呼，如：眼、耳、鼻、舌、身、意等六根，对色、声、香、味、触、法等六境，而产生眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识等六识，合称为十八界。又如地、水、火、风、空、识称为六界。此外，欲界、色界、无色界称为三界；此‘界’有接近于‘境界’之意。唯识宗即将一切法之种子称为‘界’，有要素、因之意。

2.沙门：又作沙门那、沙闻那、娑门、桑门、丧门。意译勤劳、功劳、劬劳、勤息、静志、净志、息止、息心、息恶、勤息、修道、贫道、乏道。为出家者之总称，通于内、外二道。亦即指剃除须发，止息诸恶，善调身心，勤行诸善，期以行趣涅槃之出家修道者。据长阿含卷三游行经、大毗婆沙论卷六十六载，沙门可分类为下列四种：(一)胜道沙门，又作行道殊胜，如佛或独觉；以能自觉之故。(二)示道沙门，又作说道沙门、善说道义，指说道无误者，如舍利弗等；以能常随佛转大法轮之故。(三)命道沙门，又作活道沙门、依道生活，指依道而生者，如阿难等；以虽居‘学位’然同于‘无学’，多闻善持，具净戒禁，传法身慧命于世之故。(四)污道沙门，又作坏道沙门、为道作秽，指污染圣道而伪善者，如莫喝落迦比丘；以盗他财物之故。瑜伽师地论卷二十九亦举出四种沙

门，谓胜道沙门即‘诸善逝’，说道沙门即‘说诸正法’者，活道沙门即‘修诸善法’者，坏道沙门即‘行诸邪行’者。此外，大宝积经卷一一二普明菩萨会亦列举形服沙门、威仪欺诳沙门、贪求名闻沙门、实行沙门等四种沙门。

3.触：心所法之一。俱舍之十大地法，唯识之五遍行摄之。使根境识三者和合之心作用也。俱舍论四曰：‘触者，谓根境识和合生，能有触对。’大乘义章二曰：‘令根尘识和合名触。’十二支中之触支是也。显扬一卷三页云：触者：谓三事和合，分别为体，受依为业。如经说：有六触身。又说：眼色为缘，能起眼识。如是三法，聚集合故，能有所触。又说：触为受缘。

又，五境之一，身根所触有坚湿暖动等十一种。俱舍论一曰：‘触者有十一：谓四大种、滑性、涩性、重性、轻性、及冷、饥、渴。’

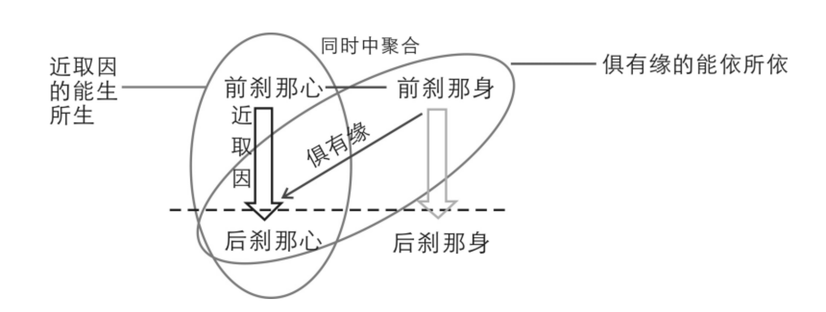
4.受：谓出胎之后，诸根领纳前境好恶等事，故名为受，是为出胎现在果也。瑜伽三卷七页云：受云何？谓领纳。又云：受作何业？谓爱生所依为业。五事毗婆沙论下二十页云：受云何？谓领纳性。有领纳用，名领纳性。即是领受所缘境义。此有三种。谓乐受、苦受、不苦不乐受者：若能长养诸根大种，平等受性；名为乐受。若能损减诸根大种，不平等受性；名为苦受。与二相违，非平等非不平等受性；名不苦不乐受。复次若于此受，令贪随眠，二缘随增；谓所缘故，或相应故。是名乐受。若于此受，令嗔随眠，二缘随增；谓所缘故，或相应故。是名苦受。若于此

受，令痴随眠，二缘随增；谓所缘故，或相应故。名不苦不乐受。虽痴随眠，于一切受，二缘随增；而不共痴，自依而起，自力而转；多与不苦不乐受俱。余明了故，不作是说。由可意、不可意、顺舍、境有差别故；建立如是三领纳性。是故但说有三种受；而实受性，有无量种。

二、重点、难点、疑点：

1.同时并存的身心并无能依所依或能生所生关系，那么是否二者无丝毫关系？

同时存在的身和心不可能有任何关系，如果身产生同时的心，则成因果同时，会有种子未灭而有苗芽产生的过失。如果是前后刹那的身和心，则可以安立有俱有缘的饶益关系。以前刹那的心作为近取因、前刹那的身作为俱有缘，产后后刹那的心。饶益有两种：近取因的根本性饶益和俱有缘的间接性饶益。身体并不是产生心之同类相续的近取因，而是间接性饶益的俱有缘。



2.如何以观察三层随存随灭的方式破斥“心的近取因是身体”的观点？

因果关系需要以三层随存随灭来加以确定。随存的三个条件：在一个清净的地点，最初（火与烟）二者均未见到，其后看见火，随即又看到烟，果随从因而存在即是确定同品。随灭的三个条件：首先看见烟正在产生，之后看不见火，随后烟也不见了，由因消失而导致果灭亡。以上两种三个步骤的任意一种都可以确定因果关系。

一些外道不了知确定因果关系须具备此条件，所以认为心识依靠身体或父母不净种子而生，但这是不合理的。如果他们能够见到首先身心二者都不存在，之后见到有身体，之后身体中产生心识，那么就可以确定身心之间的因果关系。但是对方无法见到心识，故而无法断定二者首先都不存在，之后产生身体，之后才产生心识，并且心识是从身体中产生。所以随存的三层关系无法确定，同理随灭也无法确定，实际无法建立身心间的因果关系。对方只是见到身体对心会产生一些影响，就认为心的近取因是身体，但这是不足以成立的。

三、思维与辩论：

1.以观察灭的方式，如何遮破身心同时、身是心之所依的观点?

2.以观察增的方式，如何遮破身心同时、身是心之所依的观点?

第十四课

在学院里面，很多道友都在学习五部大论。有些学因明，有些学戒律，有些学俱舍，有些学中观，有些学现观。有些学实修法，有些学无上大圆满。根据各自的根基和意乐，大家都在学习相应的法要。其他地方的道友，也应通过各种手段来学习。

学习是压力，也是享受、获得，当然每个人的看待方式并不相同。在学习过程中，遇到困难和违缘是正常现象，前辈大德们在求法过程中都有这样的示现。如何面对，就看自己的勇气了。

这几天，很多发心人员一直在弘法利生方面商量，比如：如何做法本，如何发送法本，如何管理资料和人员等。因为，没有健全的规章制度和管理模式，在社会中是很难立足的。在这方面，相当一部分发心人员，奉献了自己的思想、精力、财富，包括青春。

若没有聚集大量人力、物力、财力，如今这样的学习因缘是很难维持下去的。可能很多佛教徒都觉得，这是很自然、很容易的，其实这种想法很幼稚，于五浊恶世，无论在学院内外，这样的机缘都很难得，在国内外这是大家有目共睹的事实。只不过常年学习后，大家都没有了新鲜感，也丧失了难得心。

对每个人来讲，在许多生世中，若没有依止善知识、供养诸佛、积累广大资粮，此生则不可能遇到这样的大乘佛法。虽然这与各自的因缘有关，但若没有很多人共同发心，这样的机缘很有可能擦肩而过、失之交臂。因此，在拥有这样的机会时，大家务必珍惜！

在人生或生活中，有些因缘非常难得，若自己没有珍惜，不知其珍贵，时过境迁，很有可能生起后悔心，但那时已悔之莫及！

虽然各个部门的发心人员都很累，但我觉得弘扬佛法、利益众生是最有意义的。因为，为了自己吃好、穿好、长好、有财富、有地位、有发展，甚至为了自己获得神通、神变和解脱，都没有很大的功德。而为了佛法和众生，哪怕是一个非常简单的行为，其功德也不可思议，因为有菩提心的力量在内。因此，在因缘没有灭尽之前，希望大家共同努力，特别是骨干、精英、才子等，一定要珍惜机缘，在自己修行的同时，还应弘法利生！

现在大多数人特别喜欢在没有任何意义的世间事情上散乱；有少部分人为了自己的解脱而将时间花在闻思修行上；但将自己的时间全部用在为众生发清净心上，即使出世间的闻思修也暂时放弃，这样的人却少之又少！现在末法时代，光靠个别人的力量，不一定能把佛法在全世界弘扬开来。若每个人都有无私利他的奉献精神，佛教的理念即可传播到千家万户，在相当程度上恢复、弘扬佛法，对众生带来不可估量的利益！

但现在，学院内外的很多道友，都不关心这方面的问题。有可能是这几年，法本、光盘发得太多的原因。若有一天，这些都没有了，那时才如梦初醒，就来不及了。就像有吃有穿什么都不缺时，而不觉得幸福，一旦挨饿受冻，才想起原来丰衣足食非常快乐一样，不过那时已为时已晚。因此，大家都要反观自己

是如何对待佛法和众生的。我认为，只要能弘扬佛法、利益众生，哪怕自己默默无闻付出，也应该按《普贤行愿品》的意义行持，长时发心。

今天讲因明，不知刚才的话从何而来？可能就像空中的云一样，无来、无去、无住吧！相对而言，学因明的人比较少，因为现在佛教徒的综合素质并不是特别高，大家都喜欢简单、实用之法。所以，在网络、微博上面，我们都不敢发布特别深的道理，害怕大多数人不感兴趣。在学院里面，听因明和净土的人是相等的，而外面却不是这样。但我认为，只要有时间、有信心，还是应该深入学习佛法，否则佛教很有可能世俗化。

虽然个别汉传佛教的前辈大德，弘扬人间佛教很成功，但我认为佛教的本质也不能舍弃，否则若太低俗、太简单，佛教本自具有的甚深、超越、难测的境界和本性，就难以体现出来。这样的话，很多人都会认为，佛法与世法差不多，所谓佛教仅此而已。因此，学习因明非常有必要！因为，因明有特别甚深、尖锐的逻辑法则，多年学习的知识分子也有可能糊里糊涂。

不过，学习佛法的人，尤其是年轻人，一定要通达这些理论。最近很多道友讲考因明，我都很认真地听了，以观察他们的思维方式跟前辈大德所讲的内容是否相合，自己的心到底与佛法融合没有？有些讲得很不错，自己应该懂了，有些只能从字面上过……在闻思的过程中，每天所讲的颂词都应融汇于心，就像以前读书时对课文的中心思想、段落大意、写作背景

等都要了然于心一样。长期这样学习，我们就能成为佛教专业人才，而远远超越只是信佛或表面学佛者的境界。因此，在学习的过程中，对佛教方方面面的知识都要有信心、有兴趣，尤其要通达五部大论，特别是因明。《定解宝灯论》中讲过，对本师释迦牟尼佛及其教法，生起信心的唯一之门就是因明。

当然，在学习因明之后，若停留在口头上的辩论、吵架、应付，也没有多大的意义，因为这只是字面上的因明，并不是因明的真正内涵。前段时间，一位讲因明的法师对我讲："唉哟！因明里面好多比喻都是柱子、瓶子，我们天天都分析这些。"其实，柱子、瓶子只是代表，应以此类推。就像上物理课时，老师常用教室中的柱子或他的茶杯来说明一样。若能举一反三，则能通达万法的实相。

卯二（安立自宗合理性）分二：真实以及他非理。

辰一、真实：

由此可决定，随从何行心，
无彼则不生，故心依于心。

前面已经以大量文字驳斥了，身体和心识同时存在，心识依靠身体，心识从身体当中产生的不合理观点。由此完全可以决定，现在人们起心动念的这一颗心，它的近取因就是前面的心，而不是身，或其他的大脑、心脏等。若心的因不是前面的心，就绝对不可能产生，因为随从前面心的串习之行故。

我们可以这样观察：现在这一颗心有没有前因？肯定有。若没有因，就是无因生，这样的话，过失就

无量无边。因此，包括不承认前生后世的人在内，都认为心有因。那因是常有还是无常呢？若是常有，则有永远不能产生、永远产生等过失。若是无常，则可追问：是物质还是心识？若认为是物质，则可问：是身体还是柱子、瓶子等其他物质？若认为是身体，则问：是整个身体还是部分身体？若认为是整个身体，那身体不全者就不能产生心，或心也应该有残缺，但事实并非如此。若认为是部分身体，如大脑、心脏、神经系统，那就不能正确解释无脑儿、心脏移植后的心态等现象，而且它们根本不具备心识的功德和成分。

在 17 世纪，著名物理学家笛卡尔持心物二元论，认为宇宙有心和物两种能量，分别产生精神世界与物质世界，精神和物质的因是分开的。当时很多物理学家都持反对意见。但是从 19 世纪开始，世界很多科学家都认为，心是一个很抽象的东西，不能认为完全从物质产生，否则世间很多现象都解释不清楚。而佛教，对心的近取因是心，物质只是俱有缘有特别多的依据。在这里，我只象征性地提一下，希望大家多分析，以通达真理。

我以前讲过，当时很多人认为爱因斯坦的大脑很有研究价值，后来通过观察，在物质层面上也没发现有多大特殊。那爱因斯坦为什么如是聪明呢？这跟他的前世有密切的关系。但现在很多人都不知道这个道理，认为他是天才，是基因导致的等，而无法逼近事实真相。其实，从本颂所讲“心依于心”，也可得出圆满的答案。在这方面，希望大家多观察，因为以前

并没接受过这种教育。

辰二、他非理：

犹如依于心，听闻等功用，
心中尔时明，无有相异故，
身亦应具德。

若不承认现在的心随从前面的心在前世今生熏染的习气而有不同现行，认为仅仅依靠身体产生，就有这样的过失：前世听闻过的论典、思维过的法理、修行过的法要，即生无法显现；今生用心学习过的电脑、唱歌、武术、工巧明等，在搁置很长时间后，于因缘具足时，也不应该很快现前。但生活中却经常见到这样的现象：十多年前用心学习过的东西，现在学习特别容易；前世学过某种知识和技术，即生听闻、读诵等特别轻松。正因为以前所作听闻等功用，在时隔很久后，能于心中明显，那就证明心的近取因是心而不是身。

我看见过一位小孩，他根本不会说话，但在听到迪斯科的录音后，却一直在动。当时我很惊讶：他对其他都没有反应，听到这种音乐，身体居然开始动了！按常理来讲，这是不应该的，肯定他的前世是在舞厅等地唱歌的人，不然怎么动作都特别像呢？以佛教术语来讲，则是心上熏染的习气、种子复苏了，就像后后种子具足前前种子的能力和能量一样。因此，不能认为心的近取因是身非心。

我在《佛教科学论》中讲过：藏地荣索班智达因前世能背诵《般若经》，即生从小就能背诵此经；武

汉大学少年科技预备班，曾有一位不满五岁的小学员，名叫津津，不到两岁时，就能背诵岳飞的《满江红》，三岁时，又会背《岳阳楼记》、《蜀道难》。2007年，四川德阳有一个五岁的小孩，从来没人教他识过字，但他却能认识一千多字。今年，美国有一位十一岁的小孩读完了大学的课程。因为他的年龄太小，任何大学都不接受，母亲只好辞职教他，但他显得特别熟悉，很快时间就把大学课程全部学完。为什么会出现诸如此类的现象呢？这跟前世有很大关系。

一些研究前生后世的人分析认为，有人能想得起前世，有人想不起，这跟死时的因缘有关。若人死亡的时间比较长，如被水溺死等，就比较容易回忆。而发生车祸、被枪打死等，因为很快时间就死了，回忆前世的比例就比较少。中阴法门中讲，前世跟今生的关系非常密切，有些甚至在身体上也明显呈现前世的特征，有些虽然身体不明显，但在心上却保有前世的习气。当然，主要从心上安立，因为死时身体就与心识分离了，不可能延续到后世。

其实，今生与前世的关系非常紧密。我以前讲过，塔克尔博士继承了史蒂文森博士研究前生后世的事业，他在书中说：通过很长时间研究，我发现了很多前生后世的真实案例，其中 1100 个孩童能跟前世家庭对上号，而且只有三十四个人的习气与前世不同，比如前世爱喝酒即生不爱喝酒等，除此之外，其他人明显带有前世的习气。比如，在二次世界大战期间，一些死在缅甸的日本、美国、德国、英国士兵，转生在缅甸。后来发现日本军人转世的“小活佛”，特别

爱吃活的小鱼，接近日本人的生活习惯；德国军人转世的孩子，对天鹅捕食的德国军事动作特别熟悉；英国士兵转世的小孩，喜欢吃英式食品。在生活中，为什么人的口味不同？有的喜欢吃甜的，有的喜欢吃辣的，有的喜欢吃酸的，有的喜欢吃咸的……这与前世的习气也有关系。

为什么以前特别熟悉的知识，中间放了很长时间，后来稍微一回忆，就能显现呢？这是心相续中熏染的习气在因缘成熟时复苏了。比如，有些道友背诵过《中观四百论》，中间放了五六年，后来稍微背一背，就能很快记住。虽然严格观察，在胜义中身心都不存在，但在名言中，像河流一样刹那生灭的相续却无欺存在，即或在舍弃肉身后心相续也不灭而有。因此，在因缘具足时，前前熏染的习气就能现前，或者说后面的心是前心串习的相续。

如果心的近取因不是心而是身，则近取因与近取果在当时无有不同，是一个本性，就像灯与灯光一样，这样的话，身体也应该具有心识拥有的每一个特殊功德。比如，心能回忆前世，以前背诵过的文章现在可以熟练背诵等，在身体上也应具有这些功德。麦彭仁波切举了一个例子：就像瓶子的影子是四方形，瓶子也应该是四方形一样。因此，若心的近取因是身，则身也应具有心的功德，如习气复苏现前所学知识等，但在任何一个人身上，这都不可能出现，所以不能如此承许。

这个观察方法特别有意义，希望大家经常分析！否则很多人都会认为：心是大脑的副产品，或从大脑

当中产生，一旦人死了、大脑坏了，心也就灭了。若懂得这个道理，就会了知这种观点根本不可能成立。

丑二（立自宗）分二：真实自宗除诤论。

寅一、真实自宗：

于我具贪故。有情非他引，
欲得乐离苦，受生于劣处。

顺世外道等派系承许：众生不是由前世迁转到此世，而是由身体中重新产生心。这种观点，我们前面已经运用很多推理遮破完毕。那佛教自宗对众生在轮回中流转，是如何承许的呢？众生流转轮回的根本因是无明或我执（有时无明指我执，有时无明并不仅指我执）。如《入中论》云："最初说我而执我，次言我所则著法，如水车转无自在。"所有众生先有我执，然后有我所执，之后就像水车一样，无有自由地流转在轮回当中。

因此，三界轮回的所有众生，并不是其他宗派所谓的上帝、大自在天、遍入天、大梵天等在支配、安排。有些宗派说，众生是大自在天在心情好时，一个一个派下来的；有些说所有众生都是某某的孩子……实际上，有情并不是他者所派，也不是他者牵引或引领，而是每个众生的欲望——离开痛苦、获得快乐的耽著心，让众生流转劣处，即能形成有漏身体的胎等处所。就像十二缘起所讲的一样，每个众生先有我执，之后因为贪爱自我，而排斥丑恶之境、接受悦意之境，缘此就会不断流转轮回。

总之，若有我执、我所执和我爱执，就会流转在

痛苦的轮回当中。

痛苦颠倒心，生爱而束缚，
生因若彼无，其即不投生。

对方说：如果自己选择胎处，那为什么要选择转生猪狗、穷人等恶劣的胎处呢？因此，应该有上帝、大自在天等在支配。否则，若自己有自由，就不会选择投生到痛苦的地方了。

驳：若能真正了知下劣是下劣而不贪爱，那的确不会受生到恶劣的胎处或轮回当中。但众生因为无明愚痴，并没有认识到轮回中的一切，其因、果、本体都是痛苦的，在我执、我所执、我爱执等颠倒心态的蒙蔽下，反而生起贪爱，趋入其中。就像贪欲强烈的人步入妓院、猪入淤泥、狗吃不净粪等一样。因此，有了愚痴和贪爱，众生就会束缚在轮回中不断流转。若通过修行断除转生轮回的因，远离了愚痴和贪爱，从此再也不会流转轮回。

对中阴身来讲，本来他不愿意投生到猪狗、穷人等劣胎当中，但因愚痴和贪爱，缘不可爱的对境生起贪执，就会投生其中。如果真的有自由，他就会转生到清净的地方，但那时根本没有办法。中阴法门和《闻解脱经》中讲：若中阴身要转生善趣，就会在他面前显现无量殿、花园等；若要转生恶趣，在他面前就会显现黑暗的地方，或山洞、茅蓬等不悦意之处。若有智慧，并远离贪爱，则可选择投生之处，否则就会随着业力投生。

现在个别回忆前世的人说：“我想进入某家，就

直接去了。”可能也没那么自由吧！按照《俱舍论》、《阿毗达磨》和中阴法门的观点，处在漂泊不定的中阴阶段，看见男女行淫，若要转生为男，则对女身生起贪心并投入其中，在产生这样的无明烦恼时，自己就昏厥了（相当于睡着了一样，没有感觉），而醒来时已经入胎（或住胎或出生）了。从很多回忆前世的案例也可看出，入胎时自己根本没有发现，否则绝对不会进入旁生的胎中，即使人的胎也是不干净的。

不要说中阴，就是此生，自己明明知道贪心的对境不好,但在无明烦恼驱使下,自己还是不得不趋入。比如一些夫妻，刚开始都认为对方很美、很好，一定会给自己带来快乐、幸福，不会带来痛苦、不幸，就像中阴身入胎一样，不知不觉就生活在一起了，但后来却发现并不是这样。

在这方面,我想很多人的体会非常深!前段时间，一位女士打电话问我：“我跟丈夫不说话已经两个月了，一直处在冷战当中，我跟他要不要说话？”我先给她开玩笑：“应该再过一个月，至少要一个季度。”后来告诉他：“我不管这些，你们自己看。”她说：“刚开始没想到他那么坏,现在他的所作所为都看不惯。”我从她的话语判断，她的丈夫也看不惯她。所以他们互不联系，互不通电话。

世间很多事情都是这样，在贪欲和烦恼驱使下，刚开始觉得快乐，后来却痛苦不堪。不过，就像众生已经转生到轮回当中，虽然不愿意在业和烦恼束缚中生活，也不得不承受一样。因此，希望大家深深思维这些道理，并以此类推、举一反三！

寅二、除诤论：

若未见去来。根不明不见，
如目不明者，不见轻微烟。

对方说：若心不断延续，我们应该能看见前世从什么地方来，后世到什么地方去，但谁都没有见过中阴身前世从哪里来，后世到何处去，因此这种观点并不合理。

驳："根不明不见，如目不明者，不见轻微烟。"对眼根不明的众生来讲，是不可能见得到前生后世的，就像眼目不明的人，比如老人、眼病患者等，连书中的文字、轻微的烟等明显的色法都看不见一样。若眼根明了，比如天人，则能见到一般人类众生根本看不见的中阴身等；就是人类中，有成就的瑜伽士也能见到众生的前生后世，还有人通过观察、推理等也能了知。因此，不能以看不见来否认其存在，而应承认自己的眼根不好。

纵有体微故，有于有无碍，
如水如金汞，非未见故无。

对方说：即便中阴身的身体因为澄清透澈而见不到也有可能性，但他毕竟有形体，那怎么入胎，怎么进入石头、木头等处呢？因为有形体就有阻碍。

《大圆满前行》中讲："大成就者唐东加波在一块大石头上修气脉瑜伽时，结果石头裂开成两瓣，里面有一只大青蛙，身体上粘附了无数微小生灵在蚀食，只见它张着黑洞洞的口，苦不堪言。""大堪布具

德护法在德格期间，有一天对弟子们说：‘今天俄达河里出现什么都不要放掉。’许多僧人去河边守候，一直到午后时分，才看到有一段树干随波漂来，于是他们打捞上来，禀告上师说：除了这一截树干以外，其他什么也没有发现。具德护法让弟子劈开这段圆木，众人惊奇地看到一分为二的圆木中有一只大青蛙，身上有许多含生在吃着它。”

驳：尽管他有形体，但由于极其澄清细微而不像有碍物一样，因此在业风吹动下，他就可以进入母胎、石头等处，而无有任何阻碍。就像水能穿透陶师所做的新瓦罐（即未经烧炼的土罐），水银能穿透金器，阳光能穿透玻璃一样。因此，中阴身、前生后世等隐蔽事，并非因为我们这些平庸的人眼睛看不见的缘故而不存在。

“非未见故无。”这句话很重要！在文革期间，很多人说：若有极乐世界，你就要让我看到；若有地狱，那你马上给我指出来！他们认为：眼睛看不到的缘故，肯定不存在。因为学过因明，很多修行人都用这句话来反驳他们。以前有一位老修行人，批斗时让他指出地狱和天堂，他引用《释量论》的教证说：“非未见故无。”批斗他的女领导说：“什么叫‘非未见故无’”？他说：“并不是因为你这样愚痴的人没有见到，就没有啊！”当即他就被痛打一顿，中间他还宣讲因果道理：“今天你们打我，以后你们会受报！”

其实，认为前生后世存在，应该看见，而没有看见的原因，肯定不存在；若三宝有功德，应该看见，而没有看见的缘故，肯定没有……这些推理都是极端

错误的，因为没有见到并不一定没有，比如自己的内脏自己从来没有见过，明天的一切景象也看不到，祖辈也并非全都见过，但他们却存在。而很多愚痴人都把错误的推理当作正理，这是非常遗憾的！好，今天讲到这里！

学习参考资料

一、法相名词：

1.无明：《广论》对其含义，介绍有两类观点。法称论师承许，能对治的明，唯一是指真实明了人无我的涵义。与之相违的法，是补特伽罗我执萨迦耶见，也就是缘着多体无常的五蕴计为常、一、自在我的恶见。无著、世亲兄弟及多数小乘有部论师，则依据《稻秆经》、《辨别经》等教典，承许无明是倒执实义与蒙昧实义二者中的蒙昧实义。总之，是指邪解与未解二心中的未解心。故而，法称论师等承许无明是与证无我慧相违的颠倒邪解，无著兄弟等则承许无明是愚蒙不解无我义的未解之心。虽然二派认定的无明体性不同，但都承许无明的对治是了达无我的智慧。

2.中阴身：又译作中有、中蕴、中阴有。据俱舍论卷十载，'中有'，即前世死之瞬间（死有）至次世受生之刹那（生有）的中间时期。此'中有身'即'识身'之存在，乃由意所生之化生身，非由精血等外缘所成，故又称为意生身；且专食香以资养其身，故称健达缚（又作乾闼婆，意译为食香、寻香)；又常希求、寻察次世当生之处，故称为求生；又因其为本有坏后，于次生之间暂时而起，故又称为起。

又据俱舍论卷九载，中有身由极微细之物质所构成，其当生之趣由业所引，故其形量与所趣之本有的形状相似。另中有之业力强盛，具得最疾之业通，于投胎所在处一旦决定后，即使以不可思议之定力、通

力、借识力、大愿力、法威德力等五力（唯识宗之教义，视为判断决定之五种力），亦不能改变之，此称为五力不可到。

瑜伽一卷十六页云：中有眼、犹如天眼，无有障碍；唯至生处。所趣无碍，如得神通，亦唯至生处。又由此眼、见己同类中有有情，及见自身当所生处。又造恶业者、眼视下净，伏面而行。往天趣者、上。往人趣者、傍。又此中有、若未得生缘；极七日住。有得生缘；即不决定。若极七日、未得生缘；死而复生。极七日住。如是展转，未得生缘，乃至七七日住。自此已后，决得生缘。

3.熏习：所谓薰习，是众生身、口的善恶行为(身行、语行)，或意识的善恶思想，其‘气分’留于阿赖耶识中，如香之熏衣，即谓之熏习。而身口意三者所表现之行为，就名之为现行。也即，第八阿赖耶识，能将身口意造作的痕迹保下来，这就是气分或种子。一个人习于为善，这善行是一种熏习，一个人惯于为恶，这恶行也是一种熏习。熏习不是刻意造成的，而是不知不觉任运进行。如人行雾中，他无意使衣服受湿，也不觉得衣服受湿，而事实上他的衣服已布满了湿气。《大乘起信论》曰：“熏习义者，如世间衣服实无于香，若人以香熏习故，则有香气。”

二、重点、难点、疑点：

1.有人说“人不存在前后世，我没有见到之故”。这种观点为什么合理吗？如何用因明的理论破斥？

这种观点不合理。对方试图以不可得因证成观

点，但是以“不现见”作为因而推出某法不存在，一定是在此法可见的情形下才可运用，若是不可见的情形，以“不现见”只能推出不确定的结论。

因类学中将不可得因分为两种：不现不可得与可现不可得两种。

⑴不现不可得：例如，前面的这个地方（有法），看不见食肉鬼的补特伽罗不能确定食肉鬼到底存不存在（立宗），因为其不现不可得之故（因）。也即“虽遮破存在然不能建立决定不存在之不现不可得因”。

⑵可现不可得：分为所缘可现不可得与相违可得两种。

故而，对方推理中的因属于相似因。若详加分析，则摄于不定因之中，属于正不定因中的同品遍异品遍不遍。因为同品方面不存在的法比如石女儿等不现见，故可由因摄及；异品存在之法如瓶等可见故而不被因所摄及，而如鬼神等不被凡夫眼识所见，故可由因所摄及。

2.众生如何以迷乱颠倒想而入胎？

对于众生如何迷乱颠倒而入胎，《楞严经》中云：“见明色发，明见想成。异见成憎，同想成爱，流爱为种，纳想为胎，交遘发生，吸引同业，故有因缘，生羯罗蓝，遏蒱昙等。胎、卵、湿、化，随其所应。卵惟想生，胎因情有，湿以合感，化以离应。”

见明色发，（中阴身投胎时，其无缘处，大地如墨，惟于父母有缘处，见有一点明色发现，以妄心见妄境，）明见想成。（中阴身乘光趋赴，明见妄境，遂起妄惑，而欲想便成，故‘明见想成’。）异见成憎，

同想成爱，（男见父，女见母，皆为异见，则成憎：男见母，女见父，皆是同想，则成爱。）流爱为种，纳想为胎，（流注此想爱，于父精母血之中，为受生种子，纳受此想爱，于赤白二滞之内，得成为胎，上属亲因。）交遘发生，（父母交合，乃为助缘，因缘和合，所以发生。）吸引同业，（以父母之缘，吸引过去同业而入胎，如磁吸铁相似。）故有因缘，生羯罗蓝，遏蒲昙等。胎、卵、湿、化，随其所应。卵惟想生，胎因情有，湿以合感，化以离应。（卵生惟以乱思不定之想，感而有生；胎生乃因亲爱迷恋之情，所以成有；湿生乃以闻香贪味，附合不离而感；化生即以厌故喜新，离此托彼而应。）

三、思维与辩论：

1.在遮破他宗所许，身心有同时所依能依关系的观点后，应如何安立自宗合理性，为什么？

2.从同时和非同时两方面，遮破心识依靠身体，心识从身体当中产生的观点后，应如何建立自宗？

第十五课

下面继续讲《释量论·成量品》当中的身体与心识之间的关系。前面已经讲了，心识依靠身体，从身体产生心识的观点没有任何能立的理由。现在开始讲，对方观点不但没有理由，若如此承许，还会有理证的妨害。

子二（宣说彼者有能害）分二：非由有支所产生；破由分支而产生。

丑一（非由有支所产生）分二：宣说有支有妨害；遣除破彼非理诤。

寅一、宣说有支有妨害：

所谓有支，即总体、整体；所谓分支，即局部、部分。若承许心识从身体产生，要么从有支的身体产生，要么从身体的分支产生，但心不可能从有支的身体产生，也不可能从手、脚、大脑、心脏等分支产生，因此从身体产生心识的观点并不合理。下面先讲，心识为什么不能从有支当中产生？

手等动皆动，相违之二事，
一中不容故，应成余异体。
一覆一切覆，抑或未覆时，
覆者亦应见。一由染料变，
皆变或不变，知故一聚无。

现在，藏传佛教、汉传佛教、南传佛教，以及各自内部宗派之间，经常有一些辩论。其实，大家都是学的释迦牟尼佛的教法，都承认前生后世，都承许通过修行获得佛果，所以最根本的，还是应该与不承认佛教观点的外道等辩论，以遮破他们的观点。

若对方认为心从身体产生，则问：是从有支的身体产生，还是从身体的分支产生？因为，除了这两种产生方式以外，并没有其他途径。如果是从有支的实体当中产生，那就要观察整体的有支是怎样的，它是否遍于组成身体的地水火风四大？遍则失坏所谓的"一"，不遍则非身，因此一个所谓的身体绝对不成立。

或者观察，它与身体的手、脚等分支是一体还是他体？若是他体，以不可得因即可遮破。也就是说，若他体存在应该可以见到，但得不到的原因绝对不成立。若是一体，则有众多身体的过失。详细地说，如果除了手、脚等支体以外，还有另外一个身体，那它是被支体拖着、背着、牵着，还是锁在仓库里面呢？无论如何观察，任何一种方式都不成立。因此，除了人们所执著的肢体聚合以外，根本得不到另外一个身体。既然不可得，那他体的身体就不成立。若与手、脚等支分是一体，身体则成了无穷无尽，比如：人有四肢，则有四个身体；手有十个手指，则有十个身体；每一手指有众多微尘，则有众多身体。这是对方不敢承许的，因为他们只承认一个身体，而且与支体是一体。

对方认为身体和支分一体，若是一体，按照法称论师的观点，在事、具、功德方面都有大的过失。第一，"手等动皆动。"即：在一只手、一只脚等动的时候，整个身体都应该动，比如嘴巴正在说话时，眼睛等身体各个支分也应该说话，因为是一体之故。但实际上，嘴正在说话时，心脏并没有说话；右手正在动

时，左手并没有动。因此，佛教认为所谓的一个身体只是假立，并非实体或者实有，这可以合理安立。否则，按照对方的观点，身体是实有的，那么若同时存在两种相违之事，则失坏实有一体的立宗；或者说，在一个事物上不容存在两种相违之事的缘故，除了动、不动所有分支以外，还应成立他体的身体存在。

若对方承许，有支的实体与分支有会合的关系。实际上，若是他体，则无法以会合连结成一个，这样的话，手等一切分支都成了不是身体。再者，对方的观点以分析实体不存在这一点也能够否定，即：所谓有支不可能存在实体，因此也不存在有支的实体与分支的会合；而且按《量理宝藏论》的观点，相属和相违都是假立，在物体的本质上并不成立，因此不需要结合会合相属进行分析。

另外，若总的身体跟身体的支分是一体，那一部分身体用衣服或被盖覆盖，所有身体都应该被覆盖，或者头、面等部分身体没有被覆盖，其他用衣物覆盖的身体也应该现见。

再者，若有支跟分支是一体，一部分身体被染上颜色，如美女涂指甲、抹口红等，其余身体也应该被染上颜色，或者如部分身体没有被染上颜色一样，其余身体也应该无有改变。

通过以上观察，了知在事、具、功德等方面存在相违，就能知道一个整体的聚合或有支或所谓的身体，并不存在实体，唯是分别念假立。在佛教当中，总和别分得很清楚，别是自相法，总没有自相。因为

总法[90]无有实体或自相，它才可以遍于一切法，而且不会有常有、断灭等过失。否则，若承许身体具有实体，则经不起任何观察，比如：若不遍于身体的支分，则成了身外之物；若遍，则失坏实有一体的立宗。

在未经详细观察时，当他人说心从身体产生，大多数人都会觉得很有道理。但以理观察：是从有支的身体产生，还是从身体的支分产生？若从有支产生，有支只是分别念，根本不存在实体，所以就像承许石女儿生子一样荒唐可笑……最后对方也不得不放弃自己的观点，而承许心的近取因是心。若真正懂得佛教因明的观察方法，对物理学等科学的研究也很有帮助。因为，很多学者都认为时间、空间、方向是实有的，以前讲《俱舍论》时我就引用过他们的观点。因此，了解佛教的学问是很有必要的。

在学习的过程中，每个人都会有一些感悟，若将之记录下来，若干年后也许还用得上。因为从年龄来讲，大多数道友都处在精力最旺盛、智力最敏锐的阶段。以前我经常想，在眼睛还没有完全模糊之前，应多翻译几部书，在模糊之后，除了一天吃三顿饭外，就一边晒太阳一边念超越轮回的心咒——嗡玛呢巴美吽。现在很多道友身体和智慧都很不错，特别是讲考班的道友，希望大家认真学习戒律、俱舍、因明、

[90] 遣余识将许许多多不同时间、行相、地点等的异体事物执为一体，并遣除其他不同类的事物，这种遣余识所执著的法就叫做总法或总相。比如说，我们将一切时空所摄的所有瓶子统统执著为瓶子，而且遣除了瓶子以外的牦牛、柱子等事物，只留下瓶子它自己的本体，这样的一种分别概念就叫做总法。所谓别法或别相，则是在遣余识前不仅遣除了异类，还遣除了同类中的他体法，单独建立自己类别当中的某一法，这叫别相，比如说东方人，它首先遣除了所有人类以外不同类别的事物，然后又遣除了人类当中除了东方以外的其他的人类。

中观、现观，以及修学加行和密法。

寅二（遣除破彼非理诤）分二：彼无然见等合理；有支虽无宜用词。

卯一（彼无然见等合理）分二：遣除见等非理诤；以喻说他许非理。

辰一（遣除见等非理诤）分二：真实依彼破他理。

巳一、真实：

谓多则如前，无有差异故，
极微故非知。不成无差异，
有别是根境，是故非微尘。

未经观察，外道所许有支似乎真实存在，因为：身体的支分并非身体，聚合后就成了身体；轮子、螺丝、车厢等所有零件分散时，都不是车子，组装后就成了车子；一个一个微尘未聚合时不成其为任何事物，聚合后就变成了瓶子等千差万别的事物。实际上，若懂得前面的推理，就能了知实有的整体有支并不成立。

但能明派、数论外道等回辩说：这是不合理的。若没有一个实有的总法有支身体，只是若干微尘聚合在一起，则如同先前微尘不是眼等根的对境，聚合时的微尘也与先前一模一样，因为前后无有差异；再者，身体等的本体也是极微尘的缘故，如同先前极微不是以根执受一样，聚合时的微尘也不能成为根的对境。这样的话，在聚合时，眼等根识也不应该了知，这是瓶子、这是柱子、这是身体、这是牦牛等。概而言之，他们认为：若不存在有自相的总法有支，则与先前无有差别，而破坏了世间所有名言。

下面遮破他们的观点：

“不成无差异”——瓶子、身体等虽然是微尘组成的，但聚合前后的微尘并非没有差别。因为，以前是没有聚合成身体的微尘，后来是已经聚合成身体的微尘。虽然从本质或本体上讲，并没有什么差别，但聚合后在功用等方面却迥然不同，因此并不能成立无有差别。比如：一个微尘眼睛看不见，集聚成瓶子、手脚、身体等后，却能看见。讲《量理宝藏论·观现量》时讲过：一滴水不可能从容器中溢出来，集聚到一定量时就会溢出；同样，一粒微尘眼睛看不到，集聚到一定量时就能看到。

“有别是根境，是故非微尘”：正因如此，成为眼等根之对境的微尘，在功用等方面与没有成为根之对境的微尘还是有很大差别。因此，后面并非先前没有聚合、超离根之对境的微尘，因为具有能产生根识的特征。所以，分散时只叫微尘，聚合后不叫微尘而称为身体、瓶子等，这与砖瓦等原材料并非房子，砌成房屋后却叫房子，一根根毛线并非氆氇，织成氆氇后却叫氆氇不叫毛线相同。

虽然成为根之对境前后的微尘有差别，但也不是外道所许实有有支导致的，因为所谓有支只是假合，当然这种假合在名言中也能起到一定的作用。但是，若其本体实有存在，则不可能遮破。不过，众生分别念执取的对境皆非真实，故对瓶柱等万法的实执皆可以理破除。当然，这并不是佛教特别极端，将本来有的东西毁谤为没有。有人经常说：“你们不是说四大皆空，本来有的东西也不承认吗？那还要说什么呀！”

其实，不管你有什么学问，在中观和因明的智慧前，都不得不向佛教或佛陀心悦诚服地合掌、礼拜。

以前，我在一所学校演讲，有人说：佛教所说的“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”不合理，因为色法和空性并不能完全等同。否则，若色法与空性无二无别，那怎么能看得见呢？我回答说：从物理学的角度来讲，瓶子等法实际上是微尘组成的，所以可以说瓶子等是夸克、亚夸克等。但没有详细观察的人，却会认为：瓶子怎么会是夸克？夸克是那么小的东西，瓶子是那么大的东西。而学过量子力学等物理学的人，却会坚信瓶子等是由原子、分子、夸克等微尘组成的，所以从组成单位来讲，完全可以说除了它们以外是没有的。同样的道理，《心经》的四句偈也可这样来理解。

实际上，内外道很多论师都没有懂得总法和别法之间的差别，若懂得，很多问题都会迎刃而解。

巳二、依彼破他理：

依此亦遮破，无有能障等。

在这里，法称论师说：依靠前面所宣说的，前后微尘并非没有差别的这一正理，可以一并遮破，若粗大的有支实体不存在，则瓶柱等万法互相之间不会有能障、质碍等说法。

外道等认为：有支粗大实体若不存在，瓶柱等万法就如同分散时的微尘一样，互相之间没有能障、阻碍。其实，根本不会有这种过失，分散时的微尘无有质碍，聚合成的柱子等有质碍，分散时的微尘跟聚合

时的微尘还是有一定的差别。在生活中，这是显而易见的，比如：积聚众多微尘形成柱瓶等后，相互之间就会有障碍；现在我坐在法座上，经堂柱子后面的道友等我也看不见……否则，我就应该看见柱子后面的人和物，瓶子、柱子等也应该无有质碍等。因此，对方的说法实在荒谬之极，因为微尘聚集后已经形成了特殊形状，当然这种特殊形状并没有一个实有的整体存在。

佛教认为，一切万法都不存在实有的本体。讲《俱舍论》时我也讲过，以细微的智慧来观察万事万物，微尘与微尘之间并没有粘连在一起，全部是分散的，只不过在聚合后，已经形成了一种特殊形象，人们也认为它们是身体、瓶子等。若懂得这个道理，对打破我们的实执就会有很大的帮助。

辰二（以喻说他许非理）分二：真实及破彼答复。

巳一、真实：

汞与金混合，热石等何见？
根等各无力，如何能证知？
谓由具法生，此过亦等同。

外道认为：瓶子、柱子等不同类的法，都是由众多同类微尘组成自己的有支实体，而不可能由他类微尘组成，否则就不可能形成自己独立的个体，认为实体应该由同类微尘组成。在未经观察时，我们也会觉得：瓶子、柱子、鲜花等，都是由众多同类微尘组成的，不同类的微尘不可能组成不同的个体。

实际上，这种观点并不合理，因为所谓总法，完

全是一种假立的法，并没有实体存在。

下面我们用外道也承许的比喻来说明：如此一来，水银与金子混合一体的混合物，石头放在火中燃烧后所产生的热石，又怎么能见到呢？因为你们说，同类的法才可以组成实体，而水银和金子、石头和火完全是不同类别的法，其本性根本不相同。还有，奶也由乳和水组成，可口可乐、豆奶粉等饮品也由众多物质组成，那这些实体也不应该存在了，因为不同类的那些微尘相互中断以后先前构成的实体也将坏灭，重新依靠它也不可能组成新的有支实体，并且，如果有支不存在则不能见到这一点你们是承许的，如此以“水银与金子混合等现量可见”有妨害。

另外，增上缘眼根和所缘缘色法等各自分开时，都不具备产生眼识的能力，聚合后才能产生眼识，那所谓的眼识难道不是由不同法聚合后才产生的吗？那这个有支法到底成不成立呢？因为，按照你们的观点，色法和眼根等不同类的法，是不可能产生新的有支法的。再说，按照你们的观点，根色等各自分开时不具备产生眼识的能力，聚合后也与先前无有差别，那聚合后又如何能够证知呢？

如果对方说：根等那一切虽然不具备有支的实体，但是由存在的具法中产生的。（外道认为：根等虽然没有能力产生眼识，但聚合后会产生具法，由它产生。）

驳：“此过亦等同”，即承认具法也有同等的过失，因为你们承认，就像先前分开时无有具法一样，聚合后也与先前无有差别，因此存在具法不合理。

对本课的辩论，希望大家认真观察，通过反复思维就能了知：身体等有支法仅是分别念。若懂得这个佛教当中异常关键的道理，对很多分别念前的法，就不会认为其自相实有存在，对万法唯心造的观点，也容易生起定解。

巳二、破彼答复：

若谓金与汞，由具方得见。
依无见何知？味具色等违。
若近命名许。识成各相异。

现在我们三天讲的，以前法王只讲一天。虽然当时讲的速度很快，但讲考特别严格，比如一个人要讲完所有颂词等，所以每天讲考时，《释量论释》我们基本上能背得下来，而且意义也全部浮现在心中，因此直到现在印象还很深刻。

假设对方说：金子与水银等，虽然不存在整体的有支，因为金子与水银等不同类的法，不可能共同组成一个有支实体，但由不同类微尘聚合当中存在具法（其实，这种观点不但外道承许，我想个别道友在辩论过程中说不赢时，也有可能会这样承认，并找出很多相似理由），比如金子与水银有一种互相具有（金子具有水银，水银具有金子）的东西存在，奶与水有一种互相具足（奶具足水，水具足奶）的法，所以才得以见到。

前面也讲过，对方所许同类微尘组成一个实体的观点并不合理，因为药、食品、糖等很多东西都是由不同物质组成的。虽然从名称上看来，很多东西都是

由同一类别的法组成的，但实际上都是由众多法组成，比如糖，不但由多种物质组成，而且也有石头、金子、草、牛尾巴等不同形状。否则，若他们的观点成立，人类也就不需要担心食品的安全了。

破曰：“依无见何知？”即：所依具法从来都没有见到过，凭什么理由能了知它是产生根识的因呢？为什么说具法本身无所见呢？因为，无论是在眼根、色法、作意上，还是在金子、水银上，或它们之间，所谓的具法都见不到。这就像相属，外道承认在物质上存在，而佛教承许唯是心的假立。

“味具色等违”：如果承许不同类的法不可能在一个物质上存在，那显然与糖的这个味道具足这个色相及这种香气等说法相违。再者，你们承许味是功德，颜色、形状等也是功德，具法也是功德，若功德具备功德，则成了无穷无尽。而且，你们也认为实体具足功德，比如糖具备颜色、味道、形状等功德，而承认功德不具备功德。

如果对方说：说味具足色等，只是从他体（因为不同类的法不能组成一个有支实体）和他体的部分近似命名，才如此承许。（也就是说，味道、颜色、香气等都是从他体的角度来讲的，但因它们有相似之处，才说味道具足色等。）

驳：佛教承许，名称在物质的本体上不存在，所以，虽然把愚笨的人叫黄牛却得不到黄牛本身，将与瓶子接近的黄牛取名为具瓶黄牛却得不到瓶子；否则，在物质的本体上就应该得到它们。与此相同，缘取（有境无分别）酸奶之类的味和色等的识成为各自

他体，而不会执著（有境分别心）所谓酸奶为甜味、酸奶是黄色等，否则以现量可破。虽然味道、颜色、香气等，是不同根识的所取境，在无分别识前分别接受，而分别念前综合执为一体。而外道不知道这样的道理，就产生了许多邪分别念。

譬如谓长串，具彼自体说，
与其异体者，具数及业等，
体不现识前。

此外，比如飞禽、军队、石子、念珠等排列成行，就取名谓长串，那些个体是各自一一排列，而没有成为共同的一个实体。在《入中论》[91]、《入行论·智慧品》[92]等论典中讲过，军队、念珠、森林等都是假立的，并没有实有的自性可得。而功德——所谓长的名称，是共同的（表示众多事物聚集后的形色），并不是对一个事物叫做长。那些不同类个体（表面看来，一群飞禽、一支军队、一串念珠等，都是同类法组成的，实际上并不是这样。比如一支有五百人的某国军队，虽然大家穿得一模一样，但每个人的长相、基因等都不相同）组成的一个实体并不存在，因此功德——所谓的长又岂能具足实体？另外，“串”也是布置的功德，长也是形色，所以这两者都是量的功德。为此，数量等这些并不是由于与实体不同的他体在外界事物上存在才使用某某名词的，因为只是显现具足

[91] 《入中论》：“瓶衣帐军林鬘树，舍宅小车旅舍等，应知皆如众生说，由佛不与世诤故。功德支贪相薪等，有德支贪所相火，如观察车七相无，由余世间共许有。”
[92] 《入行论·智慧品》：“相续与蕴聚，假名如军鬘，本无受苦者，谁复感彼苦？既无受苦者，诸苦无分别。”

数量等“瓶子”之类的自本体以及借助其中“一”等名称来表达，而与它们异体的具数以及业、分类、他体、自体、总等的本体——也即除瓶子以外他体存在的什么自相也不能浮现在心识前，由此可见，仅仅是分别念增益假立罢了。

以前讲《中观庄严论》时，也分析过外道的观点，对我们来讲，知道一些还是很有必要，否则在学习时就会迷迷糊糊。学过因明的人都清楚，在分别念前总法可以成立，但它并没有自相或实体。而一二三四五六等数目，全部都是心中的概念，虽然它可以代表事物，但却没有独立的实体。而外道因为智慧有限，经常弄不清楚实体、功德、具数、业、总等的真相。

总之，大家要清楚，所谓的有支身体并没有实体，否则军队、牛群、长、短等都应该有实体。既然一个整体的聚合——所谓的有支身体不存在实体或自相，那心就不可能从有支身体产生，因为谁也不会执著心从假立的身体产生。可能有人会认为：心识可以从身体的支分——心脏、大脑等中产生。这种观点下面会遮破，希望大家关注后面的精彩辩论！因此，若认真学习本论，我们根深蒂固的错误认识——心识从身体产生的观点就可以彻底破除！

好，今天讲到这里！

学习参考资料

一、法相名词：

1.色法：“所谓的“色”即指可插入、可转变毁灭的法。即占有一定之空间，具有自他互相障碍，及会变坏之性质者。从意义上讲，带有阻碍之义，因此与心识截然不同。《俱舍论颂疏》中云：变碍为性，能持此性，故名色法。粗大色法具说词、释词二者，微尘具说词而无释词。

2.形色：有形之色也，对于显色而言。即色法中，质碍粗着，因触而忆知长短等者。瑜伽一卷六页云：形色者，谓长、短、方、圆、粗、细、正、不正、高、下色。又云：形色者，谓若色积集长短等分别相。又云：形色者，谓长短等积集差别。

成业论二页云：即于合和诸众色中，见一面多，便起长觉。见一面少，便起短觉。见四面等，便起方觉。见诸面满，便起圆觉。见中凸出，便起高觉。见中坳凹，便起下觉，见面齐平，起于正觉，见面参差，起不正觉。如旋转轮、观锦绣时，便生种种异形类觉。不应实有异类形色，同在一处，如诸显色。若许尔者；应于一切处，起一切形觉。然无是事。是故形色，无别有体。即诸显色，于诸方面，安布不同，起长等觉。如树蚁等行列无过。

3.增上缘：四缘之一。乃一切有为法生起或结果之间接原因，凡有强胜之势用，能成为他法生起、结果之助力者，皆称为增上缘。如六根能照境发识，有

增上之力用，于诸法生时，不生障碍；又如田、粪、水等，于诸苗稼等，皆有成办之助力，故称为增上缘。大乘义章卷三（大四四·五一六下）：‘增上缘者，起法功强，故曰增上。’增上缘可分为二：(一)与力增上缘，指能促成‘法’之生起者。(二)不障增上缘，指不妨碍法之生起者。

4.所缘缘：又作缘缘。即所缘之缘。四缘之一。所谓‘所缘’，即指心及心作用之对象（认识作用之对象)；若心、心作用之对象成为原因，而令心、心作用产生结果之时，心及心作用之对象即称为‘所缘缘’，心及心作用则称为‘增上果’。又历来多解释为心、心所法由托缘而生起，乃自心之所缘虑。故亦可谓所缘缘即一切法。俱舍论卷七：“所缘缘性即一切法，望心、心所随其所应。谓如眼识及相应法，以一切色为所缘缘。如是耳识及相应法以一切声，鼻识相应以一切香，舌识相应以一切味，身识相应以一切触，意识相应以一切法为所缘缘。”又成唯识论于所缘缘立有亲疏二类，据成唯识论卷七载：“此体有二，一亲二疏。若与能缘体不相离，是见分等内所虑托，应知彼是亲所缘缘；若与能缘体虽相离，为质能起内所虑托，应知彼是疏所缘缘。”

二、重点、难点、疑点：

1.在“宣说有支有妨害”一科中，如何理解“手等动皆动”？

对方承许有支和支分一体，且有支是实有的一体。那么，如《量理宝藏论》中所说“境时形象相违

别，若与一总相关联，生灭本体皆成一，非尔一体二分违。”如果东方与西方等对境、过去未来现在之时间、粗细等形象相违、不同、众多的一切“别”与一个“总”本体无二无别紧密相联，所有“别”的生灭本体都需要变成一体。否则一个本体存在生未生、灭未灭等两个部分是完全矛盾的。对此，全知果仁巴解释：别法毁灭时，总法毁灭与否？如果说总法不毁灭，如此则与你们所承认的观点自相矛盾，因为你们承认别法与总法一体的缘故；如果说总法毁灭，那么与这个毁灭的总法无二无别的其他别法也应该毁灭，因为一切别法与总法一体之故。

2.凡夫的现量如何安立？

有者问：现量是见自相，而自相是刹那性的，凡夫的粗大心识无法见刹那，那么对于凡夫是否有现量？答：凡夫现量并不涉及无分微尘与无分刹那，当境、根的极微聚合的刹那达到能生起识的程度时，它的自相才作为所取境而生起领受它的识。比如，尽管一滴水不会装满瓶子向外溢出，但当水滴积累到瓶内已满满盈盈后便会向外溢出。因此，当微尘聚合到可见的时候，对本身的所取境未错乱而了别的这个识就是异生的现量，例如见瓶子的现量。

三、思维与辩论：

1.为什么有支身体乃假立之法而没有实体？懂得此理后，你对心从身体产生的观点持何态度？

2.外道认为，若没有有支身体，则不能现见，事物之间也没有能障等。请以理破除！

3.请详细分析，“以喻说他许非理”这一科判的所讲内容，并归纳要点！

第十六课

下面继续讲《释量论·成量品》当中的，心识和身体之间的关系。前面驳斥了从整体的有支身体产生心识的观点，同时也说明了，珠串等名称与事物的本体并非他体，否则在现量识面前就应该得到，但没有得到的原因，这些缘事物安立的不同名称，就是遣余识的分别念总相。也就是说，按照佛教的说法，外道所承许的具数，以及自体、业、功德等都是假立的。从今天开始讲，虽然没有有支实体，但以遣余的方式可以运用名称。

卯二（有支虽无宜用词）分二：破许真名之有境；说是反体有境理。

辰一（破许真名之有境）分二：说无实境运用理；破分真假他答复。

巳一、说无实境运用理：

名识随异事，分别假立义，

犹如功德等，已灭及未生。

前面讲了，外道承许：所谓功德，包括一二三四等数目，以及手脚伸出去、缩回来等业，等等。而且他们认为，只有实体具足功德，而功德不具足功德。若没有懂得这些外道的观点，学习这两天所讲的辩论，就有一定的难度。在懂得之后，用佛教的理论来进行分析，就会发现他们的说法，有很多自相矛盾的地方。

颂词说：数目（如一二三四等）等语言名称，以及内心浮现的概念（依靠名言共相，内心可以浮现义

共相，这些名识都是随着不同的所诠事物，即各不相同的反体形象，以分别念假立意义，比如这是瓶子、这是柱子等，而在外境自相或实相当中并不存在，即名言共相、义共相在事物的本体当中不存在，唯是分别念假立。

比如：外道自己声称的功德虽然不具备功德，但可以说出二十四功德、大功德等名称。（此处引用外道的说法，除了证成自宗的观点以外，还指出了外道自相矛盾的地方，也就是说，“二十四”与“大”分属于功德中的数和量，二十四功德、大功德之类的说法，说明功德还可以具足二十四或大等功德，即功德可以具足功德。）

而且，已经灭亡以及尚未产生不存在实体的事物也是同样，就如同使用“以前出现过一百个瓶子，未来会有一百个瓶子”之类的词句一样。即：外道认为只有实体具足功德，但他们的说法却与自己的承许相违。为什么相违呢？因为，已经灭亡、尚未产生分属于过去、未来的法都没有实体，但他们却在这子虚乌有的法上运用“一百”，这样的话，没有实体的法也可以具足数量等功德了，因此他们的观点自相矛盾。

外道认为，实体具足功德，而功德不具足功德。因为功德在事物的本体上存在，所以，若物质实体不存在，则功德也不可能存在。比如说我是好人、我是坏人，若实体我不存在，功德好坏也不可能存在。为什么功德不具足功德呢？一有功德变成实体的过失，二有不同类的法组成一个实体的过失。虽然他们这样承认，但在运用时也出现了许多自相矛盾的地方，比

如说未来的一百瓶子等。而佛教承许，口中所说、心中所想，全部是众生的分别念假立，所以在事物的本体上并不存在。

表面看来，名称以及爱恨等执著等，好像在物体的自相上存在，实际上，若能系统学习佛教的教义，就能了知万法都是分别心假立。学过因明和俱舍的道友都清楚，外道和有实宗承许实有等，而世亲论师等却将之破斥得体无完肤。因此，若能系统学习佛法，心中的疑惑就能遣除。因为，其对自相与总相、心识与物质等过去、现在、未来许多人难以区分的问题，都分晰得非常清楚！

已二、破分真假他答复：

若许此假立，何故而承许？
彼于一切事，何不依彼许？

假设对方承许说：尽管刚刚讲的此功德等（即二十四、大、一百等）实际不可能存在，但以心也可以假立，因此并没有功德具足功德的过失。

驳：实际上不存在，又凭什么理由如此假立而承许这一点？如果本来没有二十四等功德，却可以用分别心假立，那对器情世界一切事物来讲，本来数目等名称不存在于其上，又为什么不承许一切都是假立而命名呢？因为道理完全相同故。也就是说，应随顺佛教承许，柱子、瓶子等名称在事物的本体上不存在，仅仅是遣除其他非同类和同类之法而命名。

若非皆假立，异别故谓主。
何外他体无，互异即无义。

假设对方说：并非万事万物都是假立命名，如果具有数目等异体存在的差别，则可以取真名，比如将现在的瓶子称为一个瓶子之类，因此称为主要，就像将具有项峰、垂胡的动物叫黄牛一样。否则，若真名不成立，假名也无有容身之地，如同没有在具有项峰、垂胡的动物身上使用黄牛的真名，则不可能有在愚笨者身上使用黄牛的假名一样。对真名，分别念可以假立；假名，分别念假立也是不合理的。某法不存在一体，不同的名词“一个”等只是无有意义的名称，是假名，例如尽管不具备黄牛的法相，却将特别愚笨的人或笨蛋叫黄牛。又如，说未来一百个瓶子，未来的瓶子不存在，故而“一百个”是假名。

对方认为，有些功德在实体的基础上存在，属于真名，二十四功德只是假名。其实，这是外道不懂真世俗和假世俗、自相和总相、显现和遣余等的原因所致，若懂得这些因明的根本问题，就不需要如此劳心费神。

对此我们可以这样回答：你们这样分开真假不合理，因为此处是辩论“如果所诠的意义本身不存在，则不该运用名称”的场合。但是，尽管不具备意义，却有以假立运用的情况，由此你们心里的观点显现已经失毁（指功德应该在实体的基础上存在）。

这样一来，不同意义的名言共相之因不存在，则瓶子和“一个”等名言共相成了异名的说法也就无有实义。

非具余义因，白等具数等，
名称非异名。若彼亦他义，
德实成无别。

对方认为：名称（表示功德等的名称）一定要在实体的基础上才可应用，若实体上不存在运用名称的因，不同的名词（异名）则无有意义；或者说，若在一个事物上用不同名称（异名），则毫无意义。比如一个瓶子，只应有一种名称；若有两个实体，就应有两种名称。若一个实体有两种名称，不同的名称就是异名。

驳：如果按照对方的观点，承许不同的名称不具备其余意义的理由（非具余义因），但是说白红等功德具有一个等数目、分类及自体等的名称并不是异名，那么同样万事万物也将变成如此（指非异名）。

外道认为，在实体的基础之上才可以具足功德，而功德不具足功德。实际上，这种说法并不合理。因为，不但瓶子有白色、蓝色、红色、大小等功德或特点，而且功德还具足功德，比如颜色好看不好看（在功德颜色上有好看不好看等功德）等。这些就变成异名了，因为是在一个物质上有很多名称。其实，蓝色与白色、长与短完全是相违的，怎么会是异名呢？所谓异名，是指表示某个事物的不同名称，比如喇荣和色达佛学院，而不同事物的名称则不能叫异名。因此颂云：“白等具数等，名称非异名。”

“若彼亦他义，德实成无别。”如果功德上还有其他功德的意义，如白色的功德上存在好看、长短等

他体的功德，那功德和实体就成了无二无别。因为，他们自己所许的实体法相就是成为功德与所作等的依处，或者作为它们会合的因。这样一来，白色等也成了实体，因为它作为数量等的功德与下坠之所为的依处。

这些外道心里的想法就是，两个以上常有的极微等组成的实体就是瓶子等，它上面的功德、业、总法是以会合相属而存在着。关于二十四功德，如云："色香味触数量六，各自具足分类三，他体自体诸心识，苦乐贪嗔及勤奋，重湿油腻与有为，法及非法一切声。"而按佛教的观点，瓶子等只是假合，颜色、形状等也是不同根识对同一事物的所缘差别。因此，虽然外道承许，颜色、形状等在事物的本体之上他体存在，但这只是分别念假立而已，实际上根本不可能成立。

今天所讲的内容，完全是破外道的观点，在实际生活中并不一定用得上，因为很多人从来没有承许过这些观点。但是，通过学习因明等佛教经论，自然而然会对我们带来利益，因为大大完善了自己的思维。有些人则具有与外道相似的分别念，通过学习自相续的邪见就能遣除。因为，以前对总相与自相、名相与事相、分别与无分别等之间的关系非常模糊，而现在完全梳理清楚了。

辰二（说是反体有境理）分三：数等用词之原因；宣说彼名之必要；依彼说理及说喻。

巳一、数等用词之原因：

虽非他事物，以反体分异，
如非业实体。

自宗认为，数目、量的大小或长短等，在同一事物的本体上，虽然不是以他体的方式而存在，但以反体的分类可以运用不同名言共相。比如针对一个白色的瓶子，以分别念可以如此假立：从不是柱子等法的反体叫瓶子，从不是常有的反体称无常，从不是无为法的反体说有为法，等等。（因明前派认为，事物的反体在物质的自相上存在，就像蘑菇的菌褶一样。但因明后派并不这样承认。）而且，对方也说排除了非业、非实体、非白色等。

通过学习因明，我们才能正确了知名称所表示的意义，比如说某人的名称时，非此名称的人全都排除了，虽然该名称并非以自相的方式存在于某人的身体之上，但以分别念假立的名称却能起到如此作用。而且，这样承许没有任何过失，说“未来的一百个瓶子，过去的一百个瓶子”等皆合情合理。否则，若按外道的观点，这样讲就有很大的过失。

巳二、宣说彼名之必要：

说事之诸名，具足数目等，
相异而宣说，他法作特指。

如果对方说：倘若所诠不是以他体而存在，那说瓶子的白红等颜色，五百、二百等数量，以及黄牛的数目多少等就没有意义了，因为所说的话全都不符合实际。若所诠义与事物他体存在，那所说的话语就有意义，因为相合实际情况。其实并非如此，因为这是

以遣余的方式来趋入名言，正如颂词所说：凭借说出事物之反体的所有名称（如数目、量等）来说明具足数目等的瓶子，具法——数目等似乎是以不同他体而宣说，这样的语言并非无有意义，诸如瓶子上面的一个数目等反体能够确定下来（对说者听者来说都是如此），因为排除了非其本身的他法而能理解是特指的特殊所诠。当然，命名老人的初衷也已达成。

《量理宝藏论》讲得很清楚：说者说瓶子的时候，是把总相和自相混为一体而宣说的，虽然根本没有说出自相，但耽著自相而说；同样，听者也认为在说瓶子，因为他也是把自相和总相混为一体而听受的。所以，两者才能达成共识。否则，若自相和总相一体，说者的口和舌头以及听者的耳朵等，都应该被“火”这个词燃烧了。我以前讲过，有一位老堪布经常说：如果自相和总相一体，说火时就有火在口中燃烧的过失。

其实，在学习因明的时候，也能了达众生的所作所为都是幻觉，即幻化的众生于幻化的世界过着虚幻的生活，因为吃饭、走路、睡觉等皆非真实，就像梦中一样。可能有人会想：我正在说话，我正在听课，我正在吃饭，怎么会是梦呢？但真正观察的时候，没有任何一法经得起观察。因此，不仅唯识、中观、密法对修行有利，因明对修行也有帮助，这一点只要大家去思考就能了达。

我特别希望在座的道友，在学习佛法的过程中，能依靠正理将人生观建立在修行上。否则，在生活中就会随缘而转，比如说别人的过失，看他人的缺点等。

如果学习因明就是为了跟别人吵架，学习俱舍就是为了跟别人算帐，学习戒律就是为了找他人的毛病，学习中观就是为了给他人发太过，那闻思也太没有意义了。若刚开始就将学习戒律等佛法的目的，放在调伏自相续烦恼的内观上，慢慢就会成为一位好修行人。所以，有些人在学佛后，于发心、闻思等时，都能生起信心、清净心，很多功德自然而然获得。否则，即使表面看来有智慧、有能力，在佛教圈子里也有地位，也没有什么意义。

当然，释迦牟尼佛传下来的任何一个法门，都是趋入佛陀智慧与悲心的途径。在这方面，我们应向前辈高僧大德学习，他们对五部大论等显密佛法以及世间学问无所不求、无所不通，而获得殊胜成就。根本不像现在个别人，以自私自利心执著门户、看他宗的过失等。如果这样，不但闻思不成功，修行也不会成功。因此，哪怕学到一点一滴佛法，也要用在调伏自心上。

在学因明的时候，我们不能像所谓的研究员、学者一样，不注重信心的培养，而应通过学习，成立释迦牟尼佛是这个世界唯一的量士夫。当然，在此之前，必须以大量教理建立前世后世，推翻反方的观点。如果没有铲除过去、现在、未来各种邪知邪见，在修行的过程当中，就会遇到大的障碍。以前上师如意宝再三强调："不要一进入佛门就开始盲修，因为没有闻思，内心全部是怀疑。"在菩提学会，很多学员通过长期闻思，相续当中的怀疑和邪见都遣除了。但若不注重修行，也容易变成法油子。因此，修行才是根本！

虽然在学习的过程中，应与自己的修行相结合，但也需要辩论、研讨，不能用高压政策，将之定性为反抗、起义！若思想比较开放，就不会记恨别人的一两句话。我以前讲过，上师和弟子都没有必要患得患失，每天都生活在担忧、恐惧、伤心、悲观当中，应该勇敢地面对。但现在很多佛教徒都很自卑、悲观，一直自己念一点、修一点，不敢接触他人，因为担心别人说自己，实在承受不了，而损坏修行。其实，这完全是自私导致的。

真正学习大乘佛法的人，对包括怨敌在内的众生，都应具有鹅王趋入大海一样的欢喜心，若我们面对金刚道友，都没有胆量与之说话，那就极其惭愧！个别道友给我说过：我现在不想见人，害怕说话，有恐惧感。在这方面，大家一定要注意，不然会得自闭症！我以前讲过，若与人接触、讲话有痛苦、恐惧的心态，而把自己约束起来，慢慢就会得自闭症。作为大乘佛教徒，若不敢面对众生，那就不是名副其实的修行人！

法王如意宝曾经说过："作为修行人，即使外在有天灾人祸、四大不调等痛苦显现，内心的法乐也不可间断。"我认为，若恒时处于无我、利他的状态，做到这一点就不是很困难。因此，大家应调伏自心，不要害怕与众生甚至金刚道友接触，更不能以此为目的而闭关修行，否则就有违成佛度生的大愿！因为，在因地时，必须缘众生行持六波罗蜜多。

在轮回当中，苦和乐是交替、轮番显现的，比如今天心情好，明天心情差；今天身体健康，明天身体

不健康；今天工作顺利，明天工作不顺利……当然，若前世恶业造得多，苦就会多；若前世善业造得多，乐就会多。若我们有闻思修行佛法的境界，面对这些苦乐显现心就会如如不动，而不再造转生轮回的业。不过，要获得佛法的境界，除了极个别人以外，时间太短是不可能的，因此大家一定要长期熏习佛法，慢慢相续就会由量变到质变。

总之，我们应先通过闻思因明等佛法，对本师释迦牟尼佛及其教法生起信心和定解，之后趋入修行，发心、讲考都可以是一种修行。

学习参考资料

一、法相名词：

1.名言共相与义共相。名言共相：简称“名总”，即心中所现事物名称的影像。如见瓶之分别心中由瓶名所现之影像，及心中所现“有为法是无常”之名言影像。义共相：简称“义总”，概念共相之一种，但存在于思维过程中之增益部分，即心中现起的外境形象，如思维中所现抽象之瓶。它是不同的地方、时间、形相的事物，全部以分别念综合起来执著，也就是思维结构当中出现一种总的概念。

2.真名与假名：不观待任何其他理由或必要，最初命名大师看见一个事物随自心之意愿而给它立下的名称。如，最初古人看见具有项峰垂胡的动物，命名为黄牛。之后，人们即依靠此名称来理解、判断、分析，此为真名。观待某些相似或相关的原因，而将另外一个事物的名称取在此事物之上，比如：最初具垂胡的动物称之为黄牛，因为黄牛很笨，后见某人也很笨，遂把此人称为黄牛，此为假名。

二、重点、难点、疑点：

1.如何理解“破分真假他答复”中对方安立的真名和假名，自宗如何破斥？

对方观点是：真名，安立于自相法上。如一个白色瓶子，瓶子自相存在故，为真名。假名，安立于没有实体的法上。如对过去未来法安立的名称、把不具

备黄牛法相的人称为黄牛，二十四个功德也是假名。并且对方认为，如果真名不存在就没有假名，比如没有在具垂胡的黄牛上使用真名，那对愚笨者也不存在使用黄牛假名的情况。

自宗破斥如下，

破斥一：你们这样分开真假不合理，此处是辩论物体自相存在或不存在的情况下能否安立名称。

破斥二：如果自相不存在可以运用名称，则对方之前承许的观点全部失毁。

破斥三：不同意义的名言共相之因不存在，则瓶子和“一个”等名言共相成了异名的说法也就无有实义。（异名的说法都是从事物的反体差别义进行安立的，不需自相异体的存在。）

2.“非具余义因”等五句是如何破斥对方观点的？

是从功德和所具的功德一体他体角度破斥。若一体，功德等不具备其余意义的理由，则不是异名（非具余义因，白等具数等，名称非异名）；若他体，功德意义另行存在，则功德成了实体（若彼亦他义，德实成无别）。或者这样分析，（1）一体不成立：如二十四德，二十四是功德、德也是功德，两者如果是一体，一个功德等于二十四个功德，二十四个功德就等于一个功德。（2）异体不成立：否则，二十四就成了功德之外的单独存在。但二十四除了功德集聚的量数外，再无其他。

三、思维与辩论：

1.请从“说无实境运用理”和“破分真假他答复”两方面，阐述“破许真名之有境”。

2.请详细分析，“说是反体有境理”这一科判当中前两部分——“数等用词的原因”和“宣说彼名之必要”所阐述的道理。

第十七课

下面我们继续宣讲《释量论·成量品》中的身体非心识的近取因。前面已经讲了“非由有支所产生”，现在讲“有支虽无宜用词”，这一科判分“破许真名之有境”和“说是反体有境理”两部分，第一部分已经宣讲完备，现在讲第二部分中的“依彼说理及说喻”。

在因明中，有支和支分是很重要的法相，很多因明论典都将其归纳在总相和别相里面。在这里，作者法称论师为了让大家明白它们之间的关系，也叙述了一些其他知识。当然，跟破斥从身体产生心识的观点，并没有直接的关系。

巳三（依彼说理及说喻）分三：诠法有法之名称；诠聚聚支之名称；依彼教他亦通达。

午一、诠法有法之名称：

欲知唯彼者，不引诸其余，
有谓指之具，能诠似异法，
诠一义一切，引故谓指具，
即诠有法名。

在这里，作者特别宣讲了两种名称——诠法的名称和诠有法的名称。在平时生活中，这是我们经常用到的，只不过没有特别留意而已。

“欲知唯彼者，不引诸其余”：某个事物有很多反体，比如无常的反体、有为法的反体、所作的反体、世界部分的反体等，但若只想了解其中的一个反体或特点，在表达的方式上，就会只引出这一个反体，其

他反体都不会引出。“有谓指之具，能诠似异法”：所谓指之具，就是指所指法上所具有的特征。虽然从本体上讲，就像手指和手指所具足的法并不分开一样，但在有些场合当中，所谓“指之具”，似乎“指”与“具”存在着他体法的能诠，比如牦牛的具足、瓶子的具足、柱子的具足、手指的具足（指手指所具有的颜色、有为法等任一特点，如说手指的白色）等，这就是诠法之名称。因为，只是想了解差别事“指”上面的差别法“具”，而单独特指它本身，遣除所有其他反体。

在因明中，差别法存在于差别事上，比如：瓶子是差别事，瓶口、瓶尾、瓶腹、瓶子的颜色等是差别法。虽然从本体上讲，离开了差别法就没有差别事，离开了差别事就没有差别法，但在表示的时候，所表达的内容就是差别事上的某一个特点，其他特点并没有引出，对说者听者来讲都是如此，这就是诠法之名称。

“诠一义一切，引故谓指具，即诠有法名”：在表达的时候，尽管也只诠说了一个意义，但差别事上所有特点全都引出来了，或者说没有排除的缘故，这就是所谓的“指具”，即诠有法之名称。因为指和具中间没有连接词“的”或“之”（藏文文法“格”，相当于中文“的”与“之”等），所谓“指具”就是差别事，就像说瓶子、柱子、牦牛一样。比如说牦牛，牦牛所有特点全都具足，一个也没有排除。而说牦牛之角或牦牛之身体，只引出了牦牛的部分特点（此乃诠法之名称）。

大家应该清楚，有法和法与有支和分支接近，一个是整体，一个是部分。所以诠有法的名称，就是能诠表、诠释某个法及其整体特点的言词。比如说某个人，其性格、爱好等全都引出来了，因为这些与此人是一体。在《量理宝藏论》中，也讲过这方面的内容，但说得不是很清楚。而《释量论》，特别是第四品，讲得比较多，不过很难懂。但若没有懂得这方面的道理，在辩论的过程中，就容易被别人找到毛病、抓住把柄，因为诠法的名称与诠有法的名称容易混淆。若精通因明、懂得这些道理，在说话、演讲、辩论、写文章、分析问题等方面，都会很严谨，不容易出现过失。

午二、诠聚聚支之名称：

聚和聚支，与有支和支分、总相和别相有相似之处，但也有一些差别，学过因明的人应该清楚。

除色等力别，彼等相同果，
非因予遣除，即用瓶之名，
故瓶非谓色，一体之名称，
是诠类聚别。

当将八种微尘聚合的事物命名为瓶子时，已经排除了瓶子的聚支色等的分别能力和各自差别，比如色产生视觉，香产生嗅觉，触产生触觉等，而要表达的就是彼等相同果，即色香味触、地水火风所有微尘所起到的共同作用——盛水等，而不能装东西的非因——柱子等则予以遣除，因此才将那些聚支的聚合——所谓的聚法称为瓶子。

按照《俱舍论》的观点，瓶子、柱子等任何一种事物，其组成元素就是地水火风、色香味触八种微尘（若加声音，则有九种），这些组成某个事物的不同元素就是该事物的聚支，而该事物则是聚法。因此，所谓聚或聚法就是总相或整体，所谓聚支就是别相或部分。当然，聚支并非同类之法，比如组成瓶子的八种微尘，其功能和作用都不相同。而所谓的“人”，则是一个种类。其中的男、女、石女、具眼、不具眼等，则属于人类当中的类别。同理，瓶子、柱子等也可依此类推。

可见，通过学习因明，能使我们的思维更加灵敏、细微。比如茶杯，不但眼可以见，手也可以触……所以它并不是一种元素组成的。（若在八种微尘之上加上声尘和法尘，则有十种，不过法尘并非组成物质的基本微尘，因为它唯是第六意识的所缘境。）

下面讲颂词：所以，诠聚之名——瓶子并不是与聚支中的色一体或同体的名称，因为没有把单单的色命名为瓶子。同理，其他香味触等也是如此。在其他因明论典中，有聚总和聚别的说法，所谓聚总就是所有聚支的聚合，所谓聚别就是分别的聚支，但是聚总并不是聚别，聚别也不是聚总。所以，瓶子不能叫色（瓶子可以叫色法），也不能叫其他微尘，它们的总和才叫瓶子。

为此，有着诠聚之名断除聚支（但不排除所指聚法）为所诠，与诠类之名不排除类别[93]（但要排除其

[93] 所谓类别，即同一类法中的不同分类。所谓类，即不同类别的总称。

他非类）为所诠的差别，这一点就是诠类与诠聚的差异。因为，所谓瓶子的类别金瓶、银瓶、铜瓶、木瓶等也使用瓶子的名称，所以瓶子是同体的名称。也就是说，类有总类和别类，一说总类瓶子，不同类别的瓶子都包括在内。前面也讲过，人是人类的总称，一说总类人，别类黑人、白人或东方人、西方人等全都说完了。又如说金刚降魔洲，其中的任何一个类别，如出家人和在家人等都包括在内。又如说汉僧，总括所有汉族大僧和二僧。因此，所谓瓶子的名称观待自己的法——色等是诠聚名；从观待聚的差别如此他法的角度（即观待不同类别）也是诠类之名。同样，也能了解森林与军队等其余名称。

在因明中，法和有法、类（总类）和类别、聚和聚支分得很清楚，大家应该懂得其中的意义。在注释中，麦彭仁波切对相关内容分析得很透彻，希望道友们仔细阅读，在翻译的过程中，我也尽量做到了通俗，并不像法尊法师翻译得那么难懂。虽然因明比较难学，但学习也很有必要，我最近观察，外面有些居士辅导员因为从来没有学过因明，讲课时总能找到很多毛病，比如分不清楚聚和聚支等，当然学院内辅导或讲考时也能发现一些问题。所以我想，以后辅导和讲考应该换一种方式，不然闻思很难迅速提高。当然，传统的讲经说法风格还是应该保持。

现在有些法师和居士，内在的智慧虽然很不错，但都缺乏训练，所以表达非常困难。所谓训，即老师给予教训；所谓练，即自己再三练习。以前著名的思想家苏格拉底，也经过了很长时间的训练。后来教育

学生，也长期训练他们，其中柏拉图表现最为出色。作为修行人，在修行、讲考、讲经说法等方面，一定要再三训练。若没有训练，即使内心充满智慧，因为胆量不够、经验不足等原因，临场表现就会很差，让人不起信心。

对我来讲，因为已经到了这种年龄，就像西山的太阳一样，很快就会离开世间，所以无论讲得好也好，不好也好，也没有什么特别的要求，只是随意发挥。但我们这里有很多年轻的知识分子，如果没有及时在演讲的表情等方面进行训练，以后在需要用时，就会捉襟见肘。比如：有人虽然语言组织得很不错，但一直看着虚空或地下，表情、手势等都很呆板。

当然，讲经说法并非世间演讲，不一定需要浓厚的掌声和笑声。听说以前俞敏洪回北大演讲，不到四十分钟掌声就擂动了二十多次。当然，有些是故意安排，有些确实讲得很精彩。而讲经说法越精彩下面越鸦雀无声，因为大家都害怕听漏掉了内容，只不过从表情上看更加专注而已。

据西方国家研究表明，在接受知识的过程中，听觉占百分之二十，视觉占百分之四十，所以演讲者的表情、状态等非常重要。作为出家人，严肃是可以理解的，但若一直放不开、紧张、喘不过气来，甚至坐不住、痛苦、叹息、脑海一片空白，想发挥得很好也很困难。虽然没有必要做到跟世间名人一模一样，但也需要培训。

金刚萨埵法会开完以后，高级班要好好培训。我有两个想法：一是开展问答，二是组再化小，以便大

家有更多机会锻炼。当然，法师还是要继续打分，但应认真负责，不能听都不听、看都不看。道友之间，也应互相学习、取长补短。时间非常珍贵，希望大家认真对待！

在学会，有些辅导员在辅导的过程中，虽然讲得很好听，但全是自己的分别念，跟法义一点都不挂勾，这种讲法我们就不欢迎。前段时间我讲过，法师怎么讲辅导员就怎么重复。以前上师如意宝讲完课后，由究旺堪布和嘎多堪布进行大辅导，他们也基本上重复法王所讲。其原因就是需要再次串习。因此大家一定要认真准备，做到能完整复述法师所讲。

所以，无论是法师讲法还是辅导员辅导或者学员讲考，都应先明白内容，然后再讲。否则，若自己迷迷糊糊、表达不清，他人也不可能听清楚。在佛教团体当中，很多人都有潜力可挖，若自己默默训练，比如讲《入菩萨行论》，慢慢就会成功。在世间，很多人为了获得成功，都经过了长期培训。比如闻名西方的球星科比，在训练时有些动作就要训练十万次。作为佛教徒，为了拥有弘扬佛法的智慧和能力，也需要进行强制训练。否则，若讲都讲不清楚，很有可能误导他人。

听说以前蒋介石训一个姓王的手下，这个人不服，一直辩解。后来蒋介石生气地说：你强词夺理，强辩。但这个姓王的人听成了枪毙，心中非常伤心。过了一段时间，他问卫士：为什么现在一点消息都没有，到底怎么回事？手下人告诉他：不是说要枪毙你，而是说你强词夺理，强辩。可能当时蒋介石也没有说

清，他也没有听清。同理，若我们在讲法时，把涅槃说成涅伴等，就容易误导他人。

不过，仅有口才，也不一定是讲经说法的材料，就像瓶子需要八种微尘组成一样。但在评选法师、辅导员时，往往有人说：这个人口才很不错，没问题！实际上，人有四类：会说不会做，会做不会说，既不会说也不会做，既会说也会做。若只会说不会做，天天都夸夸其谈，也没有大的意义。以前有位居士辅导员，因为只会讲不会做，不久就退失了信心。所以，要成为弘扬佛法的人才，一定要具足口才、智慧、悲心、人格、道德修养、利他的发心等功德。否则，若只看重相貌庄严、口龄伶俐、相似利他心等个别特征，往往会事与愿违！当然，十全十美的人，不要说末法时代，释迦牟尼佛在世时也很难找。所以应像华智仁波切所说那样，功德多于过失。

在世间，人们非常重视口才、分数、长相等外在特征，其实内在的道德修养更为重要，尤其是法师。所以，在寻找弘法利生的人才时，大家都应对佛法、众生负责，不能得过且过。前面讲的新东方的总裁俞敏洪，他之所以获得成功，也与其人格修养有很大关系，因为他博得了大家的信任和帮助。但现在很多人在依止上师之前，都没有经过详细观察，因为相貌庄严等个别功德就生起了信心，实际上这些并不一定是上师最重要的功德，就像只具足一种微尘，其他七种微尘都不具足，也不可能组成瓶子一样。

总之，在日常生活中，希望大家活学活用所学到的因明知识！

学习参考资料

一、法相名词：

1.八微：有部宗认为欲界无根无声的最小微聚由八尘一起产生：四大、色、香、味、触。《俱舍论颂疏》云："此在欲界，无声无根，八事俱生随一不减。言八事者，谓四大种及色香味触。有身根九事者，有身根聚，九事俱生。八事如前，身为第九。十事有余根者，眼耳鼻舌，名有余根。此眼耳鼻舌各，十事俱生。于前诸聚，若有声生，如次数增。九十十一谓前八上，加声成九，前九上加声成十，前十上加声成十一。"

色界无香、味，在欲界的基础上除去此二种物质即可。无色界无有色法微尘现行。

2.法尘：六尘之一，意根所缘的境界。意根对前五根所缘的境界，分别好丑，而起善恶诸法，是名"法尘"。吾人日常动作，虽已过去，但前尘往事，忆念不忘，这就是法尘的作用。在十二处中，谓之法处，在十八界中谓之法界，于根境相对之语，则曰法境。楞严经一曰："纵灭一切见闻觉知，内守幽闭，犹为分别影事。"行宗记二下曰："法尘一界，兼通色心。"

二、重点、难点、疑点：

1.如何理解诠聚和诠类名称的差别

诠聚之名是表诠所有支分共同作用之果的名称，比如瓶子，是具盛水功用者的名称。此时它本体中所

有的聚支就好像抛开了一样，地大、水大等每一个都不叫瓶子。诠类之名，是诠表类总的名称。比如一说总类的瓶子，东南西北不同地方的瓶子，金瓶银瓶铜瓶等不同质地的瓶子全部囊括了，此时并没有把类别抛开。

2.如何以四句方式分析诠聚和诠类的名称？

（1）是诠聚也是诠类

如瓶子的名称，观待自己的法——色等是诠聚名；从观待聚的差别如此他法的角度也是诠类之名。以及森林与军队的名称等。

（2）是诠聚而不是诠类

例如所谓的木雪山和提婆达多，依靠欲说对某时某地的独一无二事物取上的名称，只是共称为它而不随从执著为其余类别的名称。

（3）是诠类而不是诠聚

如瓶子的色，是诠聚支之名，因此尽管不是诠聚，但却是诠说随从其余瓶子所有色的种类，而不是诠聚。所知、有实无实等也唯是诠类的名称。

（4）不是诠聚也不是诠类

有的论师认为这种情形不存在。有的论师说：所谓恒常、有实二者并不是类和聚，因为常法、实法的类别不存在，也不存在这两者聚合的缘故。对此破斥：尽管这么说，但只是词句而已。所诠对境不存在的缘故，等同于不存在。

三、思维与辩论：

1.请详细分析“诠法有法之名称”和“诠聚聚支

之名称”这两个科判所讲的内容。

2.“瓶子”是诠聚、诠法、诠有法还是诠类的名称，为什么？这几类有何差别？

3.上师为什么要强调培训或训练演讲？你抱什么态度，为什么？

第十八课

下面继续讲《释量论·成量品》，其中讲前生后世这个非常关键的问题。在有时间的时候，大家也应该看看《阿难入胎经》、《宝积经》等佛教经论，因为作为佛教徒，对前生后世不但不能有怀疑，还应深信不疑。但现在很多佛教徒，表面上已经受戒了，内心却对前生后世、业因果、轮回过患等非常重要的基础法门一无所知，这是非常遗憾的！所以，应该根据自己的智慧和能力，在上师面前接受一些佛教的知识。

我经常讲，现在整个佛教徒的综合素质并不高，甚至不具足世间正见。若连世间正见都没有，即使身披袈裟、怀揣皈依证也没有任何用处，因此一定要想方设法树立正见。但要拥有非常稳固的见解，最好在佛教道场当中长期闻思修行。所以，若欲树立佛幢，则一定要建立一个非常好的道场。当然，所谓好道场并不是指建筑金碧辉煌、牢不可摧，价值几千万、几亿人民币。因为，无数修学圆满的藏汉佛教高僧大德，都不是在特别精致的佛堂、僧舍里面，而是在山洞、茅棚或简陋的寺院、精舍当中，圆满一切地道功德的。

我认为，现在修行人最大的违缘有二：一是自相续的贪欲、嗔恨等不良心态，二是外在一浪高过一浪的物质生活享受浪潮。所以，在当今藏汉佛教界中，真正有道心的修行人非常难找。其实，一位真正的修行人，应该发愿终生闻思修行、弘法利生，若有这样一种坚定的心态，菩提道就会圆满成功。但现在很多佛教徒，虽然刚开始皈依佛门、出家修道的发心是做

一位好修行人，但后来因为没有调伏自己的分别心，外境的诱惑力又极其强大，最后不但未能圆满初衷，还对佛教带来极大危害，这是值得深思的！

我经常想，现在汉地很多佛学院，文化课多、佛教课少，这是培养不出僧才的重要原因。我建议，汉传佛教的佛学院，不但要开设戒律（可因地制宜学四分律或五分律）、俱舍、因明、中观、般若五部大论，还应开设密宗的课程。现在汉传佛教很多佛学院对密法一无所知，而外面的居士或出家人的团体修学密法的人相当多。这样的话，即使是佛学院毕业的人，也不可能回答他们在修学过程中所遇到的问题。其实，不管是显宗、密宗，还是南传、北传，都是佛陀的教法。所以，从小乘直至金刚乘之间的一切佛陀甚深法要，都应该圆融无违地受持，宗派之间也应和睦相处。

在藏地求过学的人都知道，藏传佛教并没有一个只学密宗不学显宗的寺院，所有寺院皆显密圆融，所以汉传佛教也可修学密法。我相信，随着时代越来越开放，很多法师也不可能固步自封，一直保持上世纪七八十年代的状态。在藏地，刚开始佛法并不圆满，后来在国王赤松德赞大力护持下，才建立了显密圆融的佛法体系。当然，我并没有说汉传佛教不圆融，只不过希望佛学院等修学道场能圆满修学一切佛法。这一点，希望有识之士以智慧进行观察。

上面提到了前世今生，这个问题我在不同场合中都提及过，这次学习法称论师的颂词，大家应该以自己的智力作进一步的观察、分析、探讨、辩论。比如：为什么心识不能从身体产生呢？（上一节课讲到了，

聚和聚支、类和类别、诠聚和诠类等之间的差别。在学因明时，一定要会分析这些概念。）因为身体由四大组成，所以心识要么从四大聚合的整体中产生，要么从分别的四大中产生，但一一观察，无论是整体的身体还是身体的部分，都不能产生心识。因为一个所谓的整体并不存在，而支分众多则会产生众多心识。若我们在法称论师所讲因明道理的基础上，以自己的智慧从不同角度反反复复这样观察，不但可以打破自己的邪见，还可遮破他人的非理观点。

我经常想，在如今这个社会当中，尤其是比较年轻的佛教徒，一定要学习戒律、俱舍、因明、中观、般若五部大论，因为我们从小所受教育的原因，所见所闻、所思所想全都不符合真理，比如以前我们认为外境真实存在，但以佛法的正理进行观察，则会了知六根所缘境不但在胜义中不存在，连名言中也不真实或者实有。但若不懂佛理，则会一直处于邪见当中，这是极其可怕的！

下面讲颂词：

彼总或分支，谓瓶之色等，
能表彼力异。

前面讲过，瓶子是诠聚之名称，而瓶子的八微，如瓶子之色等则是诠聚支的名称，而诠聚的名称瓶子，有时也可指诠类的名称。

本颂讲，诠聚支的名称是表达聚支的总或者聚合之名称如瓶子一类的分支或差别法。因为，以遣余的方式来领受名称时，“瓶子之色、瓶子之所触、瓶子

之声等”，能表明聚支色等的不同能力，即产生眼识等的差异，而其他作用则予以遣除。详细地说，当我们说瓶子之色的时候，已表明特指组成瓶子八种微尘当中的色，而不是其他，而且眼睛能看到色，也说明它能产生眼识，而产生耳识、鼻识、身识等则予以遣除。同理，说瓶子之所触等也是如此。

所以，若通达名称，一说瓶子则会了知，特指鼓腹平底具盛水功能之法，而瓶子以外的柱子、汽车、电筒等全都遣除了。而说瓶子之色则会了知，特指组成瓶子的八种聚支当中的色，而其他七种微尘——地水火风香味触则予以遣除；当然，也能表明色的不同能力，而其他七种聚支所具备的能力则予以遣除。而说房子则会了知，特指由柱子、屋梁、地板等组成的，供人居住或做其他用途的建筑物。而说房梁则会了知，特指房屋的横梁，柱子、地板、天花板等则予以遣除……

可能有人会问：这里主要讲心识是否从身体产生，讲这些道理有什么意义呢？答：虽然没有直接的关系，但也起到间接的作用。也就是说，若懂得这个道理则会了知，若承许心从身体产生，则要么从整体的身体产生，要么从身体的部分产生，但一一观察，两者都不可能产生，所以对方的观点不合理。若不懂得这个道理，则难深入观察，这样的话，不但不能产生正见，反而易被邪见所转。因此，在这里学习这样的道理非常有必要！而且还能拓宽知识面，进一步了解名言真理，而这正是因明所应起到的作用。

在《释量论》第四品当中，诠聚的名称和诠聚支

的名称分析得很详细，大家可以作进一步研习。

午三、依彼教他亦通达：

此说余亦尔。

前面讲了诠法与有法和诠聚与聚支的意义，实际上不管是法和有法还是聚和聚支，它们并不是他体，在一个物体的本质上皆可安立，只不过反体不同而已，即以遣余分别念可以将瓶子和瓶子的所作，以及瓶子和瓶子的色等分开。凭借这种正确的观点，也能说明其余情况，即瓶子无常（诠法）与无常之瓶子（诠有法）一类的诠法有法，旃檀（诠聚）与旃檀之芳香（诠聚支）等诠聚聚支之名，也与其相同。

可能有人会想：学习这些到底有什么用啊？其实，若我们真的懂得这些道理，无论是在思维方面还是语言方面都会有很大的提高，即使是开玩笑、挑毛病、与丈夫辩论等，也能获得胜利！

丑二（破由分支而产生）分二：非由一切分支生；非由一一分支生。

寅一、非由一切分支生：

一切若是因，离一支亦非。

如果对方认为：有支虽然不成立实体，但是手等分支成立，因此心是由分支中产生。

驳：那么请问是从一切分支具足中产生，还是从手、脚等任意一个分支中产生？倘若是第一种情况，从一切分支具足的因当中产生心识，也是不合理的。因为，若一切分支是心的因，则有离开了身体的一个分支，比如没有鼻子、耳朵、手、脚等，心识也不可

能产生的过失。因为，因不齐全则果不产生是不可变更的因果规律。但这并不符合现量，因为我们经常发现肢体残缺的人，心智明清、聪明无比。因此，从圆满支分的身体当中产生心识的说法绝对不成立。

寅二（非由一一分支生）分二：真实及破彼遣过。

卯一、真实：

纵各具能力，同时生多体。

如果对方说：并非从一切分支具足中产生心识，而是从一一分支中产生的。

驳：即使各个分支都具有产生意识的能力，可是因为分支众多，比如人有四肢、五官、五脏、二十个指头、几十颗牙齿等，而且都由无数微尘组成，这样的话，同时之中将产生众多心识，因为因齐全果必定会产生，就像有若干种子则会产生若干苗芽一样。因此对方的观点并不合理，因为一个众生只有一个心相续。

若我们能正确使用这些观察方法，就能破除从心脏、大脑等物质产生心识的邪见，进而坚信心识从心识产生，因为只有这样承许才符合因果规律。

卯二（破彼遣过）分二：遮破及自不相同。

辰一（遮破）分二：略说以及广宣说。

巳一、略说：

相同多体故，呼吸非决定。

如果对方声称：并没有众多意识在同一时间当中产生的过失，因为意识的因不仅仅是身体，气息也是它的因，而气息只有一个，由此产生一个意识。（现

在有些人包括心理学家也认为，呼吸中断了人就死了，所以心识是从呼吸当中产生的。其实，这只是一种表面现象，实际道理并非如此。）

驳：这种答复并不合理，因为气息就像分支一样，并非一个不可分割的整体，比如存在于不同的器官当中，在方向、时间、粗细等方面存在着很大的差异。正因为呼吸是多体，所以那些呼吸并不是决定作为一个心识的因，即应该产生众多心识。

巳二（广宣说）分二：无分一类息非因；有分他类非是因。（即：不管呼吸是无可分割的一个整体，还是可以分割的多个本体，都不是心识的因。）

午一、无分一类息非因：

纵一然多明，彼因恒存故。

若非多之因，渐非无别故。

对方坚持自己的观点说：气息与身体的分支不同，没有众多，唯有一个，因为一个呼吸是无分的一个整体。（其实，这就像不懂总和别的普通老百姓所想象那样：一个人是一个独立的整体，一根柱子是一个独立的整体，人的气息也是一个独立的整体，等等。）

驳：虽然凭借事势理可证明事实并非如此，然而暂且不作其他观察而根据你们的承许来反驳，即："纵一然多明，彼因恒存故。"意思是说：即使气息是一体，但分别心有众多也是很明显的，因为彼因恒常存在之故。也就是说，不变实有的因——无分一体的呼

吸恒常存在的缘故，众多心识之果应该顿时生起。

虽然呼吸有众多时间刹那，比如第一刹那的呼吸、第二刹那的呼吸等，但对方却认为这些呼吸是一个无分的整体，即使它们是一个整体，但无数分别心却是存在的，这样的话，因为因恒常不变，所有果就应该顿时生起。本来一个因不能产生前后不同的果，但因对方认为这一个因恒常存在，而且是众多心识之因，那就要承担这样的过失。

“若非多之因，渐非无别故。”如果外道说，呼吸虽然是常因，但不会同时变成很多意识的因，只能是一个意识的因。那我们就可以这样反驳：呼吸也不会渐次产生意识，因为它是常法，前后无有差别故。即或能产生，前后的心识也无有差别，因为因无有次第，恒常不变故，但这与心有贪、嗔、悲、喜等状态相违。而且你们也承许气息由身体所生，身体和气息不是前后他类，而无有差别的缘故。

在日常生活中，很多人都认为依靠呼吸而产生心识。其实，真正用智慧来观察，这只不过是一种说法而已，因为它根本不能产生心识。否则，人就不会死，即使死了，也应该能产生后世的心识，因为呼吸是有惯性的。但有些人包括部分科学家都认为，人死时先断气，慢慢心识就没有了，所以心识是从呼吸或身体当中产生的。虽然佛教也承认，呼吸与心识并非一点关系都没有，如佛经中讲，人的心识依靠气息；在密法当中，也经常把呼吸比喻成马，心识比喻成人，心识驾驭呼吸就像人驾驭马一样，而且在修破瓦法等时，心也需要气息的配合。但这只是说明心识为主、

呼吸为辅，如中阴法门中讲：在心识完全离开身体后，呼吸才完全停止。

一息取多境，故彼生不定。
若一识知多，彼成同时性，
无违故次第，缘取亦不成，
无有差别故。

此外，“一个气息是一个心的因”的说法与现量相违。如何相违呢？因为，一个呼吸的气息能产生缘取众多外境的心，比如缘取色法的心，缘取声音的心，缘取味道的心，等等。所以，由一个气息产生一个心的说法并不决定。简而言之，这种说法并不完全符合自然的因果规律，故不合理！

如果对方说：这并没有任何过失，因为，尽管是一个心识，但一个心识可以了知众多外境。（因明中讲：在同一时间当中，意识只能产生一个，而五种根识则可同时产生，就像在有五个门的玻璃房中央放着宝珠，在门上放上五色绸缎，结果这所有影像都会现在宝珠上一样，但这并没有众多心相续同时并存的过失。）

驳：这样一来，心识就成为在同时认知过去、未来的一切外境，因为它了知多法并无相违之处的缘故，无法限量。意思是说，能取存在所取也应该存在，就像在不同时间认知多种外境一样，在同一时间也应该认知前后的一切对境，因为心识是无分实有的缘故。

如果对方说：它并不是同时缘取前后的一切外

境，而是在不同时间当中次第缘取的。

驳：次第缘取也不成立，因为它的因无有前后差别之故。也就是说，如果它的因气息是一个无分的整体，前后没有不同的差别，那它就不可能次第缘取。或者说，因存在之故，果应该同时产生，而不应该有次第。这样的话，就有违不同时间产生善恶等不同心态的事实，而且还必须背上一生只能产生一种分别念的太过。所以，若想承许今天痛苦、明天快乐等，就不能承许因是一个，而应承许其因有多种。

因此，若我们真正懂得因明当中所讲的尖锐推理，就能以之破除自他的邪见，让佛法广弘于世！

好，讲到这里！

学习参考资料

一、法相名词:

1.事势理:与真实的正理完全相符,也即符合实际的道理,对此根本说不出与之相反的任何道理,称为以事势理成立。比如用《如意宝藏论》所讲的八种推理观察时,一切万法的本体远离一切戏论,这就是以事势理成立,对此何人亦无法推翻。按麦彭仁波切的观点,四种理最后都包括在事势理当中,事势理就是法尔理,也即一切万法的客观规律。法尔包含世俗法尔和胜义法尔,诸如火是热性的是世俗法尔;一切诸法皆无自性是胜义法尔。二者分别随同名言量的作用理、观待理、法尔理以及胜义量的金刚屑因、有无生因、离一多因等进行观察。

二、重点、难点、疑点:

1.按照自宗观点,一个补特伽罗相续中能不能同时生起多个心识?

自宗承许一个众生相续中不能同时生起几个分别念,否则会有成多相续之过失,但同时生起几个不同类的无分别识则是容许的。《中观庄严论解说》中云:"一个众生的相续中,可以同时存在很多不同类的无分别识,而同一类的无分别识只能有一种;分别念也只能有一个,同一相续中不可能同时出现两种分别念。如此承许不会出现任何过失。"比如在花园中可以眼见色、耳闻声、鼻嗅香,舌识品尝口中的糖味,

同时身识感受迎面微风的触感，五种根识同时生起。继此刹那五根识之后，五种意现量也会同时产生，无论五根识或意现量生起时都伴随自证识，因为任何识内观都是自证的本性，自证识也是无分别识。

2.总结自宗如何“破由分支而产生”？

针对对方承许心识从身体分支中产生的观点，自宗从两个方面破斥：

(1)非由一切分支生

如果认为所有分支全部圆满才能产生心识，则不合理。因不齐全果不产生：若离开了身体的一种分支，比如说手脚等身体的部分残缺，则心识无法产生。而现量见残疾人也有心，故与现量相违，

(2)非由一一分支生

如果认为一一分支可产生心识也不合理：因齐全果必定产生：一个人的肢体有手、脚等多种。其中的手又有十指，每个手指都由无数微尘组成，如果说身体中的每一支分都能产生心识，因有多少，果就同数。就像若干种子产生若干苗芽一样，因为因齐全的缘故，那么一个人就有无数心识。

三、思维与辩论：

1.你认为，上师开示以闻思树立正见，显密圆融，圆满修学一切佛法有何时代意义？

2.请详细分析本课所讲，破由身体的分支产生心识的观点，并从正反两方面反复进行辩论。

第十九课

下面继续讲《释量论·成量品》，本品主要建立世尊为量士夫，在这之前需要证成前生后世，即人的意识并非从常有的我、身体、四大中产生，而是从前一刹那心识中产生，而且在圆满菩提之间永恒存在。

虽然这个问题在佛教当中有非常多的理论和窍诀，但很多人都说“佛教承认前生后世”，而没有把它当作真理。其实，不管是谁，只要他所讲的是真理，我们都应该承认，如果他所讲的不是真理，即使是佛陀所说，我们也不应该人云亦云，而这就是智者的行为。因此作为智者，在这个问题上一定要站稳脚跟。记得在一些学术研讨会上，很多学者都说“佛教承认前生后世”，每听到这句话我就想：佛教承不承认不要紧，但你自己呢？若自己不承认或不懂，光是说佛教承认也没有什么用，因为对自己并没有好处。所以，对前世今生，所有人都要关心，都应扪心自问。

前面讲了，承许心识依靠身体产生没有能立的根据，现在讲承许心识依靠身体产生有能害，这一科判分心识非由整体的身体产生和心识非由身体的分支产生两部分，其中讲第二部分当中的有分的呼吸也不是产生心识的因。

午二（有分他类非是因）分二：多是多因不合理；多是一因不合理。

未一、多是多因（众多气息是众多心识之因）**不合理：**

若执非自类，时息多刹那，
即是心之因。则无次第因，
彼岂具次第?

“若执非自类，时息多刹那，即是心之因。”对方说：无论如何心识是从呼吸当中产生的，因为人死时先停止呼吸后结束生命，比如医生在检查病人的生命是否完结时，总是拿着仪器在病人的胸口等处检查。所以，心识并非从自类产生，而是很多刹那的呼吸堆积起来产生心，这样的话，就不会一下子生出很多识来。比如爬山气喘得利害，很多刹那呼吸才产生一个分别心。

“则无次第因，彼岂具次第？”我们可以这样反问：刹那的呼吸是从气息本身前面的同类产生，还是从身体当中产生？若认为是后者，则不可能有次第，因为你们认为身体常有故。也就是说，呼吸不可能刹那次第产生，因为并没有次第产生的因，因为身体前后无有差别。如果所有呼吸同时产生，就应该同时产生众多意识，但这与现量是相违的。

在学因明时，从一个颂词也不一定马上找到感觉，因为因明的推理极其深细、微妙。但是，若我们的心真正能趣入，很多怀疑、邪见自然而然会断除。因此，学因明虽然比较费劲，但利益却不可估量。所以希望大家放下学因明无用的想法，而精进努力。如果没有学过因明，当对方以最简单的方式向你发出邪见，比如：前生后世肯定不存在，因为心识依靠呼吸，呼吸停止心识就灭了……你很有可能会随波逐流、人云亦云。

现在很多人经常说：佛教认为前生后世存在，我觉得并不合理。其实这特别可笑，因为他们的智慧不要说比佛陀，连龙猛菩萨、月称论师、法称论师等高僧大德的万分之一都不如。如果不信，那就去学习、背诵、讲解俱舍、因明、中观等论典吧，不要说懂得里面的甚深道理，可能从字面上也很难顺过去。既然我们在佛教的甚深智慧面前，表现得如此愚笨，那就应该低下高贵的头，否则就不是智者的选择。

前自类是因，则初应不生，
彼之因非有。出息异有境，
有亦定多性，故心同时生。

因为我们发出的太过极其尖锐，对方实在无法应对，只好说那些气息的刹那前面自己的同类是因，即气息的因是前面刹那的同类气息。（可能就像有些人在辩论时找借口改变自己的承许一样，比如：我刚才头痛，注意力分散，没有想清楚；昨天晚上没有睡好，今天迷迷糊糊；刚才想起了一件重要的事情，心不太专注……）

驳：这种观点并不合理，因为若气息观待自己前面的同类，入胎时最初的气息就不应该产生，因为它的因——自己的同类这样的前提在你们宗派中并不具备。若随顺佛教承许前生后世，就不会有这样的过失，因为生命的前际无始无终。当然，生命状态不相同，气息的表现方式也不一样，比如气息非常细微，呈现习气性等。

再说，气息也并非与身体同体，因为气息是刹那

迁变的，而气息的刹那也不是无分，因为如此排出气息是身体不同部位的有境之故，即气息遍布身体的众多器官，比如口、鼻、喉、肺等，就像牛群等一样，是他体的对境并非一个。比如一群牛，虽然说是一个整体，但每一头牛的位置、行为、动作等都不相同，是别别不同的他体；同样的道理，处于不同部位的气息也是如此。由于刹那存在的气息也决定是多体性，既然因有多种，故当时的心识也将同时产生众多。但是，一个众生只有一个心相续。所以，多个气息是多个心识之因的观点并不合理。

作为佛教徒，只怕不会运用因明的推理，根本不用担心以之驳不倒对方的邪说。但很多道友在听时似乎明白，回到家中就忘得一干二净，这样的话，是不可能以之破除他人的邪见的，因此要再三串习。即使第一次听《释量论·成量品》和《量理宝藏论》等因明论典，完全是坐飞机，第二次部分内容还是会有一些印象，第三次就会恍然大悟而明白其中的意义。就像读世间书：第一次觉得难，第二次感觉中等，第三次认为特别简单。但是，有些人第一遍听不懂就放弃，或表面懂得就心生满足，甚至认为听过的法再听无益，实修者不用听法等，这些都是自欺欺人的说法，因为其见解并非不可动摇。

未二、多是一因（众多呼吸是一个心识的因）**不合理：**

气息行弱等，缺一则不生。
如何有即因。识亦应有别。
何非依何别，而别非其果。

的确，《释量论》的颂词很不好懂！但若依靠注释来理解，也不是特别难。

如果对方认为：虽然很多气息不能产生众多心识，但很多气息产生一个心识并没有什么不合理，因为在世间多因生一果的现象比比皆是，比如种子、水分、阳光、土壤等因缘具足时，就会产生苗芽。

驳："气息行弱等，缺一则不生。"意思是，在气息运行微弱、闭气后不出气、做部分器官切除手术等阶段，气息会不完整或部分不全，这样的话，就不应该产生心识。比如喉咙如果开刀，那么这里的气息就缺少了，因为气息之因部分不全，所以心识之果也不会产生。如同纵然具备种子等，但如果离开了水分、氧气等个别因缘，则不会产生苗芽一样。但这与现量相违，比如在做相关手术时，心识并非不存在。因此，众多气息产生一个心识的说法也不合理。

如果对方说："如何有即因。"即：不管气息如何运行，比如强弱等，只要有气息就是心识的因，心识也一定会产生，就像灯无论大小都会发出光芒一样。

驳："识亦应有别。"即：就像灯火大小不等，光也有差别一样，从强弱等气息当中所生的心识之果，也应该有明显不明显、大小、强弱、好坏等差别。如果某果没有随着某因的增减、好坏等不同中而形成它的差异，那就说明不是他的果，因为此有彼有、此无彼无是不可变更的因果规律，所以心识并非从气息当中产生。

另外，现在很多人认为，心识是从大脑产生的。若真是如此，没有大脑就不应该有心识，但世界上却

存在着很多无脑众生。比如：在 2007 年，法国有一位 44 岁的公务员，智商极高。有一次他身体有点不舒服，去医院做 B 超时发现，大脑里除了积液以外什么脑组织都没有。上世纪四十年代，有一只鸡被断头后不但不死，还能与其他鸡站在一起，主人觉得它可怜，就用输液管往它喉咙里灌奶汁，这样存活了 18 个月，死时体重还增长了。当时很多人认为这是谎言，后来犹他大学的研究人员专门去调查，经查证属实。所以，心识从大脑产生的观点也是不合理的。

还有，科学家认为：大脑是总指挥部，所有信息都要通过脑神经来过滤，然后由大脑进行分析、处理。虽然佛教承认，眼耳鼻等六根与脑部有一定的关系，比如脑神经受损，六根的功能会受到不同程度的损害，但却不会认为分析、处理是大脑的功能，因为大脑是无情法，它根本不可能有“这是白色、红色、蓝色”等分别，唯有心识具备这种能力。如果大脑真的有这种功能，那死人的大脑又为什么不具备呢？但现在大多科学家都没有懂得心识和物质之间的关系，所以总在一些关键的问题上犯错误。

前段时间，我看到一则新闻：英国有一只驴可以用嘴含着笔画画，同人一模一样，画得特别好。它的画作积成了一大本书，价值 100 英磅，其中有山水、人物、房屋、建筑等不同画类。为什么这只驴没有经过训练，却能画画呢？若是科学家，则只能把它当作未解之迷，因为动物的智商与人的智商有很大差别。而佛教的解释则合情合理：这只驴前世是画师，此生变成了旁生，但在阿赖耶识或心识上，以前的潜能或

智慧还以习气的方式存留着，在因缘具足时就显发出来了。

但是，无数人都没有懂得这些道理，认为心识是从气息等物质当中产生的，进而坚信前生后世不存在，而无恶不作。如《涅槃经》云：“不见后世，无恶不造。”所以，很有必要学习这样的佛法。若真正懂得心识的主因是心，大脑等物质只起辅助作用，就能深信心识的无尽延续性，很多所谓的谜也不攻自破。否则，若认为心识从大脑等无情法中突然产生、突然消亡，就无法正确解释为什么有人聪明、有人愚笨，以及回忆前生后世等诸多现象。

面对这些现象，其实科学并不能给出正确答案，但因人们从小深受其影响，现在想改变思想也有一定的困难。因此大家，尤其是年轻的知识分子，一定要用自己的智慧来进行观察，看佛教所许心识从前生不断延续到后世的观点是否合理。如果没有这方面的智慧，在面对生活中出现的许多事情时，就会仅从今世找原因，甚至仅仅考虑短暂今世的快乐，而不顾虑永恒的生死大事。这样的话，人就会变得鼠目寸光、目光短浅！

辰二（自不相同（自宗不会有相同的过失））分二：真实（真实宣说自宗无有相同过失）及他（他宗）不同此（自宗）。

巳一、真实：

识功能定故，一是一之因，
以识著他境，无力不取余。

如果对方说：即便按照你们佛教所承许的那样，

心识由自己的同类产生，但由于心识是种种对境之有境的缘故，同时产生多种的那一过失，你们自己也同样难以避免。

驳：我们绝对不会有相同的过失，因为这是由前一识生后一识的功能决定的缘故。也就是说，任何一个心识都是依靠自己前一刹那心识（等无间缘）为因而产生，中间没有被他法中断，所以决定是次第缘取对境。比如：虽然若干对境已经存在，但以心识耽著"蓝色"之类的对境时，就没有能力再缘取其他对境了。就像我现在心里想我要讲因明，则不可能同时想我明天要吃什么东西，今晚什么时候睡觉等；或者，我执著这是绿色的瓶子的同时，则不可能想其他红色、黄色的瓶子一样。因为，同一时间第六分别识只能有一个，否则就有一个众生有多个相续的过失。当然，无分别的根识可以同时产生多种，因为这只是接受对境的信息，并没有进行分别。由此可知，分别识是次第产生，无分别识则按照三缘[94]聚合的次第产生。所以，根本不会有同时产生多种意识的过失。

好，讲到这里！

[94] 所缘缘对境色法，等无间缘心识，增上缘根。

学习参考资料

一、法相名词：

等无间缘：亦名次第缘，按小乘有部宗在《俱舍论》中所述的观点而言，真实无间趣入无余涅槃的前一刹那心与心所不产生后一刹那心与心所，非等无间缘，此外的一切心与心所都是等无间缘。如《俱舍论》云："等无间非后，已生心心所。"

等者等同之义，前念后念其心心所之数，虽有增减，而各自之体，皆为一个，无一法而二体并起者，前念后念各为一个而相等者，谓之等。无间缘者，于前心与后心之间，无他间隔之物体，纵经若干时前念之心法，直与后念之心法为生缘也。此缘唯局于心法，于余法不通。犹如渡野中独木桥，前人避开以渡后人也。唯识论七曰：'等无间缘，谓八现识及彼心所，前聚于后。自类无间，等而开导，令彼定生。'

二、重点、难点、疑点：

1.如何理解无分别根识产生的因缘?

按照经部观点，无分别根识以三缘和合而生，也即增上缘（根）、所缘缘（对境）、等无间缘（作意），第一刹那三缘和合，第二刹那产生根识。按照唯识观点，诸如眼识需九缘聚合而起。《成唯识论讲记》中讲：依照唯识学的理论，色心诸法生起，要因缘具足。唯识学上有一个名词"九缘生识"，意谓心识生起，要具足九种缘，以眼识为例，其生起的九缘是：

⑴空缘：空即空间，眼识取境，须保持距离，否则不能取境，此谓空缘。

⑵明缘：明即光明，眼识取境，须要光明，否则不能取境，此谓明缘。

⑶根缘：眼识依于眼根而生起，谓之根缘。

⑷境缘：眼根触对色境，生起眼识，境为识之所缘缘，此谓境缘。

⑸作意缘：作意即是注意，若不注意，则视而不见，此谓作意缘。

⑹种子缘：阿赖耶识含藏的眼识种子，为生起眼识的亲因缘，此谓种子缘。

⑺分别依缘：分别指第六识，眼识生起，依第六识分别外境，此谓分别依缘。

⑻染净依缘：染净指第七识，此识是意识之根，亦影响前五识，此谓染净依。

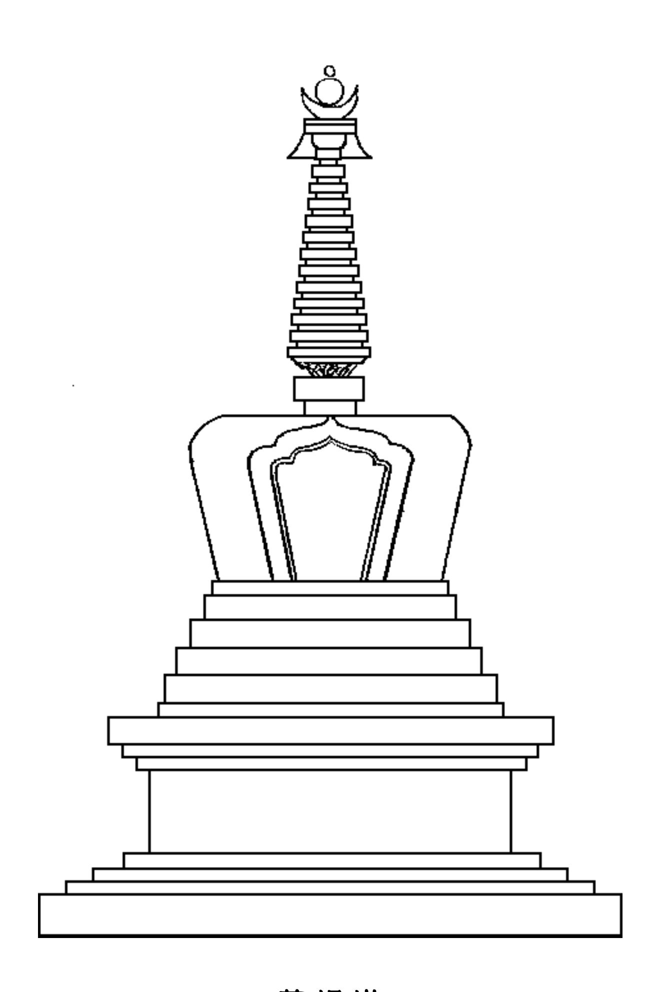
⑼根本依缘：根本指第八识，第八识为诸识根本，此谓根本依。

以上九种缘，为生起眼识缺一不可的条件。其他诸识，耳识生起须具八种缘，鼻识、舌识、身识各自须要七缘，意识要具五缘，末那识只须四缘，阿赖耶识也要四缘。

三、思维与辩论：

1.请从多是多因不合理和多是一因不合理两方面，详细分析有分他类非是因的道理？

2.为什么自宗没有同时产生多种心识的过失？请以理说明。



菩提塔